Ariel Guiance
(editor)

ESTUDIOS SOCIALES EN CONTEXTOS HAGIOGRÁFICOS

EL MEDITERRÁNEO MEDIEVAL ENTRE LOS SIGLOS IV-XV

IMHICIHU
CONICET

Estudios sociales en contextos hagiográficos: el Mediterráneo medieval entre los siglos IV y XV

Ariel Guiance
(Editor)

Estudios sociales en contextos hagiográficos: el Mediterráneo medieval entre los siglos IV y XV

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
2025

Guiance, Ariel
Estudios sociales en contextos hagiográficos : el mediterráneo medieval entre los siglos IV-XV / Ariel Guiance ; Editado por Ariel Guiance. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-37-6

1. Sociedad. 2. Santos. 3. Edad Media. I. Guiance, Ariel, ed. II. Título.
CDD A860

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Fra Angelico, "San Lorenzo distribuyendo limosnas", fresco, Capella Niccolina, Vaticano (1447-1448)

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
CONICET
Saavedra 15, 5to. Piso
C1083ACA Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548
imhicihu@conicet.gov.ar

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina
© 2025 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
imhicihu@conicet.gov.ar
ISBN 978-987-4934-37-6

ÍNDICE

Presentación
Ariel GUIANCE 7

La santificación del trabajo episcopal en *Hungrvaka*
Santiago BARREIRO 15

Signa magna: los prodigios del Anticristo y los santos del fin del mundo (de la tradición cristiana a la España católica)
Constanza CAVALLERO 29

Sabrīšo‘ el hechicero: taumaturgia y papel del monacato en el cristianismo sasánida
Héctor FRANCISCO 83

El etíope como personaje: discurso eclesiástico y construcción de modelos en el mundo mediterráneo altomedieval (siglos IV-VII)
Hernán GAROFALO 109

¿Un problema social o un recurso literario?: violencia y ejercicio de la violencia en la hagiografía hispana medieval (siglos XI-XII)
Ariel GUIANCE 135

Familia, poder y riqueza en dos modelos de santidad ascética aristocrática, según los relatos hagiográficos de Paladio y Geroncio (siglos IV-V)
Andrea Mariana NAVARRO 165

Las cuestiones militares y la hagiografía de la Galia altomedieval: modelos a evitar, a seguir, problemas e interpretaciones
Fernando RUCHESI 205

El culto a los mártires Macabeos en Antioquía en tiempos de Juan Crisóstomo
Andrea SIMONASSI LYON 225

PRESENTACIÓN

"El documento es monumento. Es el resultado del esfuerzo cumplido por las sociedades históricas para imponer al futuro –queriendo o no queriéndolo– aquella imagen dada por sí mismas"[1]. La reflexión de Jacques Le Goff sobre el alcance de las fuentes históricas es un adecuado resumen del tema general que se propone en este libro: una interpretación de los documentos como productos culturales con objetivos definidos y, a la vez, como muestras de un determinado momento del pasado. Para el historiador dedicado a la Edad Media, esa doble vertiente debe tenerse siempre presente, quizás en mayor medida respecto a quienes abordan épocas más cercanas a nuestros siglos. La salvedad todavía es más relevante si tenemos en cuenta el grave problema que afecta a la especialidad, esto es, la escasez de fuentes (lo que es aún más notorio para ciertos períodos y lugares del amplio entramado medieval). Ello obliga a consultar y confrontar todo tipo de testimonio para obtener resultados más o menos fiables. De hecho, nunca dejará de insistirse lo suficiente en aquella célebre máxima según la cual todo es fuente para el medievalista.

Esa misma encrucijada es la que, entre otras cosas, ha llevado a la renovación de áreas de investigación que, a su vez, han motivado una relectura de testimonios a menudo olvidados o directamente rechazados por el trabajo historiográfico durante años. En ese movimiento debe incluirse la línea que nos ocupa en estas páginas: los llamados "estudios hagiológicos". Insertos en una una más amplia "historia cultural y de las creencias sociales" –otro campo que también conoció su propia actualiza-

[1] Jacques LE GOFF, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 238.

ción heurística–, tales estudios incluyen un número considerable de variantes temáticas. Entre ellas se cuenta la caracterización y análisis de las coordenadas sociales presentes en los relatos referidos a las vidas de los santos (y en otros tipos de producción hagiográfica). De tal manera, los artículos de este libro intentarán profundizar una tendencia de las pesquisas actuales que estiman necesario superar la división tradicionalmente planteada entre historia social e historia religiosa, para formular una "historia social de la institución eclesiástica"[2] y de la propia comunidad de gentes que vivió en determinada época.

Es bien sabido que, en todo relato hagiográfico, cada autor intentó plasmar una reflexión sobre la época en que se produjo tal relato, a la vez que sobre el tiempo en que vivió la figura sagrada retratada en él (en caso de que estas temporalidades no fueran coincidentes). En función de esas coordenadas, los mismos hagiógrafos fueron capaces de desarrollar y canalizar diversos problemas y realidades sociales, en primer lugar aquellos que preocupaban a las aristocracias (tanto laicas como eclesiásticas) a las que pertenecían dichos narradores en su gran mayoría. Análogamente, los sectores sujetos a esas *élites* fueron percibidos por la cultura dominante, ya sea en un proceso de asimilación, rechazo o reformulación. Por todo ello, el discurso hagiográfico (en tanto objeto histórico complejo) supone un estudio que no puede ignorar "ni las creencias, ni el público, ni los artificios de su literatura"[3].

Pese a su aceptación actual, tal discurso no siempre fue considerado como una fuente fiable por la historiografía. Como bien señala Sébastien Fray, los historiadores del siglo XIX y la primera mitad del XX "desconfiaban largamente de la hagiografía"[4]. Uno de los grandes renovadores del quehacer histórico contemporáneo, Lucien Febvre, entendía que "el

[2] Michael LAUWERS, "L'Eglise dans l'Occident medieval: histoire religieuse ou historie de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle", *Mélanges de la 'Ecole française de Rome*, 121/2 (2009), 267-290 (en especial, p. 283 y ss.).
[3] Guy PHILIPPART, "L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes", *Revue des sciences humaines*, 251 (1998), 11-39 (p. 38). El autor insiste en este trabajo en la necesidad de analizar la literatura hagiográfica como "objeto cultural", sujeta a aquellos que la producen y a sus intereses específicos.
[4] Sébastien FRAY, "L'exploitation de sources hagiographiques en histoire sociale du haut Moyen Age", *Cahiers d'histoire*, 34 (2016), 65-88. Se trata de un estado de la cuestión muy pertinente acerca del tema, al cual remito para una consideración más amplia del asunto.

estudio de las vidas de santos […] ofrece grandes dificultades críticas y, también, penosas decepciones literarias. Muy pocas de estas *Vitae* son sinceras y emotivas. La inmensa mayoría no es más que un odioso fárrago. La hagiografía es una literatura de segundo orden, semejante a los folletines de nuestros tiempos"[5]. Esta prevención habrá de mantenerse durante largos años y no resulta extraño que las grandes obras del medievalismo europeo (en especial, del francés) del período que va entre fines de la Segunda Guerra Mundial y la década de 1970 (obras que renovaron por completo la orientación) solo tangencialmente hayan incorporado fuentes hagiográficas en sus análisis. Sin embargo, para ese entonces las pesquisas hagiológicas ya contaban con una larga tradición, iniciada hacia 1880 por los bolandistas. En particular, fue el padre Hippolyte Delehaye quien habría de desarrollar una metodología crítica al respecto y a instalar la idea del documento hagiográfico como algo superador de lo meramente confesional[6]. Otro tanto debe decirse de Baudouin de Gaiffier y sus estudios sobre los vínculos forjados entre la hagiografía y la historiografía, deteniéndose en las estructuras de poder, las relaciones sociales y políticas y los contextos discursivos, con un grado de erudición destacable hasta el día de hoy. En virtud de las aproximaciones críticas de estos autores (y otros tantos), se dejó de considerar a los santos en sí mismos para analizar la forma en que ellos fueron representados por sus respectivos hagiógrafos y el contexto histórico en que llevaron a cabo dicha presentación. Paralelamente, la hagiografía comenzó a ser interpretada como un tipo de relato con sus características propias, que demandaba un método específico de aproximación (un punto sobre el cual puso gran énfasis René Aigrain en su célebre compendio sobre la

[5] Ferdinand LOT, *El fin del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media*, México, UTEHA, 1956, p. 143. Es curioso el empleo que hace Lot del término "emotivo" (*émue*, dice el original francés) en relación a la hagiografía ya que es bien sabido que el espíritu propio de toda vida de santo es, precisamente, causar cierta emoción en el lector.

[6] Cfr. Bernard JOASSART, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme*, Bruselas, Société des Bollandistes, 2000, t. 1 (con un exhaustivo análisis de la trayectoria y obra de este estudioso).

temática[7]). Del santo se pasó, pues, a la persona del hagiógrafo y a sus objetivos[8].

Esa evolución habrá de revalorizar poco a poco el documento hagiográfico, que comenzó a ser incorporado (en primera instancia, de manera muy gradual) a los análisis históricos generales[9]. A los pasos señeros que dieron Pierre Delooz[10] y Archibald Lewis[11] en los años '60 del siglo pasado, se sumará (ya en la década siguiente) Pierre Bonnassie y su aproximación económica al *Liber miraculorum sancte Fidis*[12]. Recién a partir de los '80, los especialistas apelaron de manera más sistemática a la documentación hagiográfica, tanto en el marco de trabajo francés, como en el italiano, el anglosajón y el español. En este último ámbito regional cabe rescatar la obra impresionante desarrollada por Manuel Díaz y Díaz, uno de los grandes pioneros del análisis hagiográfico hispano, tanto desde el punto de vista filológico como histórico[13]. Otro tanto debe decirse del impacto que supuso el congreso celebrado en 1979 en Nanterre y París[14], que precisamente incluía en su título el concepto de lo social, evidenciando la voluntad de ampliar los horizontes analíticos. Ya sea desde el área de los estudios literarios como de los históricos, estos hitos apuntaban a una

[7] René AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruselas, Société des Bollandistes 2000 (ed. original de 1953). A su juicio, "la crítica [hagiográfica] es una cosa serie y el hagiógrafo, como cualquier otro historiador, no debe conocer otra cosa más que la búsqueda de la verdad" (p. 273).

[8] FRAY, *op. cit.*, p. 72

[9] Cfr. *ibid.*, pp. 73-81, con una mención de las principales líneas de análisis y autores que signaron esta evolución (trayectoria que resumo en estas pp.).

[10] Pierre DELOOZ, "Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique", *Archives de sociologie des religions*, 13 (1962), 17-43.

[11] Archibald LEWIS, "Count Gerald of Aurillac and feudalism in south-central France in the earl tenth century", *Traditio*, 20 (1964), 41-58.

[12] Pierre BONNASSIE, "La monnaie et les échanges en Auvergne et Rouergue aux Xe et XIe siècles, d'après les sources hagiographiques", *Annales du Midi*, 90 (1978), 275-289.

[13] Entre la vastísima producción de Díaz y Díaz sobre la hagiografía hispana destaco sus estudios sobre san Mancio –"La *passio Mantii* (BHL 5219). Unas consideraciones", *Analecta bollandiana*, C (1982), 327-339– y san Fructuoso de Braga –*La vida de san Fructuoso*, Braga, Cámara Municipal de Braga, 1974–, así como sus muchos trabajos sobre el *Pasionario* hispánico y la literatura jacobea (textos que siguen siendo de consulta imprescindible). Se sigue echando de menos un estudio crítico de toda la producción de Díaz y Díaz y lo mucho que él significó (y significa) para el medievalismo español.

[14] A.A.V.V., *Hagiographies, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et Paris (2-5 mai 1979)*, París, Etudes augustinnienes, 1981.

labor de deconstrucción del relato hagiográfico, poniendo en evidencia la labor propagandística planteada en tal relato y la presencia del clima social subyacente en él.

Otra perspectiva que también hizo sentir poco a pocos sus efectos sobre la hagiología fue la del análisis del discurso. Gracias a los aportes de Marc van Uytfanghe[15], Guy Philippart[16], Patrick Henriet[17], Paolo Golinelli[18], Monique Goullet[19] y muchos otros, la hagiografía pasó a ser entendida como un "objeto literario que vehiculiza siempre un discurso eclesiológico y teológico"[20]. De tal manera, ella dejó de ser considerada un reflejo fiel de "las angustias y esperanzas de una época" (como quería Bonnassie) para ser interpretada como un instrumento mucho más complicado. Como bien señalara Henriet, la hagiografía no es "un género literario inmutable y rebelde al análisis histórico, […] es el producto de un medio y reenvía a menudo a una realidad factual"[21]. Su estudio supone un nivel "performativo [la alabanza del santo en cuestión], lo edificante [estableciendo normas de comportamiento], una cierta idea de combate [destinada a convencer al público más reacio] y un factor legitimante [de los poderes eclesiásticos]"[22]. El texto hagiográfico es, por tanto, un complejo sistema de signos dependiente de la voluntad del autor, los recursos a su alcance y los problemas de su tiempo.

Ese discurso obviamente buscaba formular un paradigma de hombre santo que, a su vez, reflejara aquellas prácticas y comportamientos que los hagiógrafos entendían como correctos (en tanto denostaban las improcedentes, siempre según sus respectivos criterios y objetivos). Esa

[15] Marc VAN UYTFANGHE, "Le remploi dans l'hagiographie: une 'loi du genre' qui éttoufe l'originalité?", en *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro italiano du studi sull'Alto Medioevo, 1999, t. I, pp. 359-411.
[16] Guy PHILIPPART, "Saints d'ici-bas, saints de l'au-delà. Pour une definition du champ hagiographique. Comment travaille aujourd'hui un hagiographe? Les mutations récentes de la discipline", *La Maison Dieu*, 237 (2004), 45-84.
[17] Patrick HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Bruselas, De Boeck, 2000.
[18] Paolo GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bolonia, Clueb, 1991.
[19] Monique GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographique. Essai sur les réécritures des Vies des saints dans l'Occident medieval (VIIIe-XIIIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2005.
[20] HENRIET, *op. cit.*, p. 13.
[21] HENRIET, *op. cit.*, p. 12.
[22] FRAY, *op. cit.*, p. 80.

caracterización nos permite apreciar qué circunstancias o problemas sociales estaban por detrás de esas conductas (ya sea las ponderadas como las criticadas). Si bien es cierto que este modelo será profundizado tras la Reforma gregoriana, desde sus inicios el texto hagiográfico sirvió para tales fines. A partir de los trabajos seminales de Peter Brown[23], se comenzó a poner el acento en la estructura política y social de la que emerge el santo, a la vez que en la imagen del propio elegido de Dios como producto de las necesidades y preocupaciones de determinada comunidad social. Trabajos como los de Thomas Head sobre los santos de la diócesis de Orléans[24], Pierre-André Sigal y su estudio señero sobre los milagros[25], Thomas Heffernan y la "biografía sagrada"[26] o los de Sofia Boesch Gajano sobre la obra de Gregorio Magno[27] son prueba de esta interpretación analítica. Un buen resumen de la marcha de esos estudios sería el coloquio celebrado en Roma en 1988, que evidenciaba tal transformación del campo hagiológico al hablar de las "funciones" de los santos en el mundo medieval[28].

Cabe aclarar que esta radical renovación del análisis (que hasta ahora vimos restringido al área del Mediterráneo occidental) también alcanzó, como era de esperar, a otros ámbitos de la cristiandad medieval e, incluso, a mundos ajenos a ella. Las investigaciones sobre los textos hagiográficos del espacio romano oriental (o bizantino) y el cercano Oriente pre-islámico e islámico (sobre todo, durante los siglos IV al VII) presentan analogías que merecen ser recordadas. Igualmente sustentado

[23] Véanse, de este autor, "The saint as exemplar in Late Antiquity", *Representations*, 3 (1983), 1-25; "The rise and function of the Holy man in Late antiquity", Journal of Roman Studies, 61 (1971), 80-101 y su ya clásico *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 (entre otros títulos).

[24] Thomas HEAD, *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[25] Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale: XIe-XIIe siècle*, París, Cerf, 1985.

[26] Thomas J. HEFFERNAN, *Sacred biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992.

[27] Sofia BOESCH GAJANO, *Grégoire le Grand, hagiographe. Les " Dialogues "*, París, Cerf, 2008.

[28] A.A.V.V., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988*, Roma, Ecole française de Rome, 1991.

en los estudios ya citados de Peter Brown (cuya influencia en el campo hagiológico de esta área geográfica quizás haya sido mucho mayor que la de otros especialistas), ese recorrido se volcó hacia dos líneas de investigación. Por un lado, una rama interesada en la hagiografía como fuente para comprender las transformaciones sociales ocurridas en el Mediterráneo oriental. Esta variante tiene un antecedente importante en los trabajos de Evely Patlagean[29] sobre percepción de la pobreza en la cultura bizantina. En esta misma dirección se cuentan las pesquisas consagradas a la relación entre el discurso hagiográfico y la reconstrucción de las *élites* cristianas en el Cercano Oriente, subrayándose los análisis de Susan Ashbrook Harvey[30], Elisabeth Key Fowden[31], Claudia Rapp[32] (con un criterio geográfico un poco más amplio) y Daniel Caner[33], por citar solo algunos casos significativos. La segunda línea de investigación se preocupó, en cambio, por el papel que representó el discurso hagiográfico en la construcción de las identidades sectarias en el espacio bizantino y del cercano Oriente preislámico e islámico. En esta perspectiva merecen mencionarse las obras de Cornelia Horn[34], Chase Robinson[35], Michael

[29] Evelyn PATLAGEAN, *Pauverté économique et pauverté sociale á Byzance, IVe-VIIe siécles*, París-La Haya, Mouton, 1977; IDEM, "Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale", Annales. ESC, 23 (1968), 106-126.
[30] Susan ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley, University of California Press, 1990.
[31] Elizabeth K. FOWDEN, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran,* Berkeley, University of California Press, 1999.
[32] Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, California University Press, 2005.
[33] Daniel CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity,* Berkeley, University of California Press, 2002.
[34] Cornelia HORN, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
[35] Chase ROBINSON, *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000.

Gaddis[36], Thomas Sizgorich[37], Richard Payne[38], Jason Mokhtarian[39], Yuvan Moss[40] y Thomas Wiśniewski (este último, volcado hacia el culto de las reliquias y sus alcances sociales) [41]. Todos estos estudios tienen en común un abordaje del texto hagiográfico que no es entendido como un mero reflejo de situaciones concretas sino en su dimensión performativa, esto es, como promotores de ideas y prácticas que definen el "ser cristiano".

En suma, el recurso hagiográfico ha evolucionado de una manera vertiginosa y, de ser interpretado como la alabanza biográfica de un santo, ha llegado a esta dimensión que supone una lectura en múltiples capas y con variados objetivos. Él se ha afianzado como recurso útil de investigación, imposible de ignorar en determinados contextos. Su análisis permite desentrañar temas que van desde las estructuras de poder (en especial, aquellas vinculadas a la Iglesia, la aristocracia y el entorno real), las creencias colectivas, la vida cotidiana, las ansiedades sociales, la identidad cívica y hasta las dinámicas de género. Espejo multifacético de la sociedad (no solo la medieval, por cierto), la hagiografía refleja las preocupaciones, deseos y modalidades propias de los hombres que la produjeron, la difundieron y la consumieron. De todo ello dará cuenta este libro, demostrando la necesidad de no menospreciar ningún recurso a la hora de retratar las comunidades del pasado.

Ariel GUIANCE

[36] Michael GADDIS, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, California University Press, 2015.
[37] Thomas SIZGORICH, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Filadelfia, Pennsilvania University Press, 2012.
[38] Richard PAYNE, *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland, University of California Press, 2015.
[39] Jason MOKHTARIAN, *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests. The Culture of the Talmud in Ancient Iran*, Oakland, University of California Press, 2015.
[40] Yuvan MOSS, *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2016.
[41] Robert WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

LA SANTIFICACIÓN DEL TRABAJO EPISCOPAL EN *HUNGRVAKA*

Santiago BARREIRO
(UCA-CONICET)

Introducción

Dentro del amplio género medieval islandés conocido como *saga* (cuyos sentidos equivalen, en lo esencial, a los de nuestra *historia*) existe un grupo de obras de temática episcopal que funciona en ocasiones como una suerte de hagiografía local, ubicando a ciertos obispos como figuras de santidad. Varios factores contribuyen a explicar tal fenómeno. Podemos mencionar la ausencia de personajes propiamente sacros en la isla noratlántica, cuya conversión tardía, colectiva y pacífica la había dejado privada de mártires y de misioneros famosos, fácilmente canonizables. Además, la ausencia de reyes o aristócratas hacía imposible la canonización de figuras nobiliarias, usual en el norte europeo, como Escandinavia e Inglaterra. Finalmente, la relativa debilidad de las estructuras monásticas islandesas también contribuía a empujar la hagiografía hacia las vidas de obispos, figuras dominantes de la Iglesia local, divididas en dos sedes: una más pequeña, Hólar, cuya diócesis estaba al norte y Skálholt, al suroeste, que controlaba el resto de la isla[1].

[1] Sobre la conversión de Islandia y el desarrollo de la Iglesia en la isla, la obra fundamental resulta Orri VÉSTEINSSON, *The Christianization of Iceland: Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Sobre el monacato, Steinunn KRISTJÁNSDÓTTIR, *Monastic Iceland*, Londres, Routledge, 2022.

Dentro de esas llamadas "sagas de obispos" (*biskupasögur*) la crítica distingue dos grandes grupos[2]. Algunas de ellas retoman un estilo neutro y mundano, historicista, centrándose en los conflictos sociales y políticos de la época en que vivía el obispo en cuestión: el ejemplo clásico es *La Saga del Obispo Árni* (*Árna saga biskups*), cuyo estilo y temática la emparentan con las sagas dedicadas a figuras seculares, como los líderes de las familias de aspiraciones aristocráticas que dominan la *Saga de los Sturlungar* (*Sturlunga saga*), así como con las sagas monárquicas.

En un segundo grupo aparecen sagas cuyo objetivo es resaltar la virtud y santidad de los obispos antes que los problemas mundanos que atravesaron, asemejándose a la hagiografía traducida al género típico de la prosa islandesa, es decir, las llamadas "sagas de hombre santos" (*heilagra manna sögur*) y "sagas de apóstoles" (*postula sögur*). En este sentido quizás el ejemplo paradigmático sea la versión más antigua de la *Saga de Þórlakr el santo* (*Þorláks saga helga*), un antecesor de Árni en la sede meridional, venerado como tal por los islandeses desde la Edad Media pero no formalmente canonizado por la Santa Sede hasta 1984.

Hungrvaka: el texto y la tradición literaria islandesa

En un punto quizás intermedio podemos ubicar a la obra que aquí nos ocupa, *Hungrvaka*[3]. Este breve relato ofrece las vidas de los primeros prelados a cargo de la sede de Skálholt, desde su fundación hasta la inauguración de Þórlakr, y funciona en ese sentido como una especie de precuela a la vida del obispo santo[4]. El título de la obra es curioso

[2] Jónas KRISTJÁNSSON, *Eddas and Sagas*, Reikiavik, Hío íslenska bókmenntafélag, 2007, pp. 180-186.

[3] O *Hungurvaka*, si se utiliza la ortografía del islandés moderno.

[4] Sobre los manuscritos, el texto y el contexto de la saga, es fundamental el prólogo a la edición de Ásdís EGILSDÓTTIR (ed.), "Hungurvaka", en *Biskupa Sögur II (Íslenzk fornrit XVI)*, Reikiavik, Híð íslenska fornritafélag, 2002, pp. VI-XXI (prólogo) y pp. 3-43 (texto), que es la que citamos de ahora en más (abreviada como *Hvk*). Una versión resumida de los puntos centrales relevados por la especialista islandesa se encuentra en la excelente introducción a la reciente traducción inglesa (Camilla BASSET, *Hungrvaka*, Tesis de maestría, Háskóli Íslands-Íslensku og menningardeild, Reikiavik, 2013). Existen otras traducciones a la lengua inglesa, comentadas en Ryder PATZUK-RUSSELL, "Recent Translations of the Medieval Icelandic Bishops' Sagas", *Scandinavian-Canadian Studies*, 30 (2023), 1-12. Finalmente,

pues se traduce por "*La que despierta el hambre [de sabiduría]*", tal como aclara el propio texto apenas comienza, indicando que la lectura de ese "librito" (*bækling*) promoverá el deseo de saber más sobre "el origen y la vida de estos hombres notables de quienes se cuenta someramente en este pergamino"[5].

En este artículo buscaré analizar de qué modo *Hungrvaka* asocia rasgos de santidad con los trabajos de construcción, consolidación y ampliación de la sede de Skálholt, arguyendo que el texto retoma un motivo proveniente de sagas seculares (el de la importancia central de la gestión de la hacienda), asociándolo a temas e intereses de carácter netamente hagiográficos. En primer lugar, enmarcaré esa estrategia textual en el contexto de producción de la saga, creada en los turbulentos primeros años del siglo XIII islandés.

Si bien se encuentra preservado en copias manuscritas post-medievales (las más antiguas, de la primera mitad del siglo XVII), *Hungrvaka* fue probablemente compuesto a comienzos del siglo XIII, quizás por un clérigo de la propia sede de Skálholt[6]. Aunque formalmente anónima, los especialistas apuntan a un cierto Þórir, sacerdote ocupado de la gestión de hacienda en la sede en los últimos años del obispo Páll Jónsson, sucesor del ya mencionado Þórlakr el santo. De hecho, suele suponerse que *Hungrvaka* comparte autor con la *Saga del obispo Páll* (*Páls saga biskups*), escrita poco después de la obra que nos ocupa. Tanto Páll como Þórlakr habían estudiado en la sede inglesa de Lincoln, donde el mismo clérigo ocupaba funciones en la administración y la biblioteca: es posible que Þórir haya representado un papel semejante en la sede islandesa. El otro candidato posible, el clérigo Ketill Hermundarson, también fue admi-

tenemos también una competente traducción castellana aunque con una introducción por demás escueta: Mariano GONZÁLEZ CAMPO, "Hungrvaka: Introducción, traducción y notas", *Scandia*, 2 (2019), 382-424.

[5] *…upprás ok ævi þeira merkismanna er hér verðr fátt frá sagt á þessi skrá* (*Hvk*, cap. I, p. 3). Todas las traducciones son del autor.

[6] Es probable que existiera además una versión previa en lengua latina, hoy perdida. Ver Góttskálk JENSSON, "Latin Oratory at the Edge of the World", en Dario BULLITA y Kirsten WOLF (eds.), *Saints and their Legacies in Medieval Iceland*, Cambridge, Brewer, 2021, pp. 99-134 (pp. 113-121).

nistrador de la sede, quizás sucediendo a Þórir (con lo que podría haber sido previamente su asistente). De cualquier modo, en ambos casos se sospecha de sacerdotes letrados y con un buen conocimiento de la gestión práctica, así como directamente involucrados en la institución sobre la que versa *Hungrvaka*.

Esa hipótesis ayudaría a explicar el carácter de la obra y su marcado interés y conocimiento de los aspectos materiales de la vida episcopal, que da un sesgo tan peculiar a la obra. Sin embargo, cabe destacar que este aspecto también se emparenta con un tema muy frecuente en la literatura islandesa de la época. Así, la administración de la hacienda es un recurso común del género de las sagas: aparece prominentemente en sagas de islandeses clásicas (como *Egils saga Skalla-Grímssonar*), post-clásicas (como *Þórðar saga hreðu*), monárquicas (como en la historia del rey Sigurðr sýr en *Heimskringla*) hasta la primera versión (la llamada redacción A) de la caballeresca *Karlamagnús saga*, en donde el duque Milón, padre de Roldán, prepara a su hijo para viajar a la corte de Carlomagno de este modo:

> Pero Roldán era tan joven y pequeño que el aún colgaba la espada de su cuello. Él [Milón] consiguió cuatro maestros para su servicio: uno velaba por la cerveza, el segundo era administrador de la casa, el tercero administrador de la hacienda, el cuarto condestable[7].

Resulta notable además que la versión posterior de la saga (la llamada redacción B), que usualmente mejora y dignifica el texto de la anterior, corrige este tercer cargo y lo reemplaza por alguien que se ocupa de encontrar alojamiento (*taka herbergi*), así como modifica también al segundo por la función más específica de conseguir provisiones (*geima kost*)[8]. La primera redacción enumera funciones que se adecuan más a las de una granja islandesa de la época que a las de un grupo nobiliario,

[7] *En Rollant var sva vngr ok lítill, at hann hengdi suerdit aa hals honum. Han feck þeim IIII meistara yfer þiona sína. Einn vardueitti mungat, annan hussyslo mann, III busyslo mann, fiorda konstabl* (Agnete Loth (ed.), Karlamagnús saga: *Branches I, III, VII et IX*, Copenhague, Reitzel, 1980, p. 74). N. del A.: he normalizado ligeramente el texto de esa edición diplomática.
[8] *Ibid*, p. 75.

lo que resulta congruente con una progresiva aristocratización de la elite islandesa de esa era.

En todo caso, el mencionado interés por la vida material se inserta en *Hungrvaka* en un molde estilístico con una notable impronta hagiográfica. Esto se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que las vidas de cada uno de los cinco obispos descritos están narradas a través de un mismo y predecible esquema. Además, los prelados son generalmente presentados en términos virtuosos y como modelos de piedad, con escasa (o muy solapada) mención de sus defectos. El primero de ellos obra un modesto milagro: Ísleifr hace bebible una cerveza arruinada[9]. Inversamente, la muerte de su sucesor, Gizurr, presagió una era de clima terrible y gran enemistad entre los hombres[10]. Luego, una canción celestial se hace oír desde las alturas cuando muere el tercero, Þorlákr[11], mientras que el cuerpo del cuarto, Magnús, resulta milagrosamente preservado tras morir en un incendio[12]. Aunque sin entrar explícitamente en el terreno de lo milagroso, en el último capítulo de la saga se sugiere que el quinto obispo (Klœngr) decidió la fecha de su propia muerte tras elegir previamente a su heredero, el santo Þorlákr[13].

Estilísticamente, *Hungrvaka* alterna, de manera en ocasiones desconcertante, entre el estilo parco, llano y directo (que solemos asociar a las sagas clásicas) y uno florido y cargado en metáforas (usual en las traducciones de hagiografía de lengua latina), lo que vuelve a sugerir un carácter híbrido; la perceptible torpeza en el cambio de estilo es además congruente con un texto temprano en la evolución del género saga[14]. En cualquier caso, coincidimos con la evaluación de Basset[15], que considera dicha saga como un híbrido entre la historia eclesiástica y la hagiografía.

[9] *Hvk*, cap. II, p. 10.
[10] *Hvk*, cap. V, p. 20.
[11] *Hvk*, cap. VII, p. 27.
[12] *Hvk*, cap. VIII, p. 33.
[13] *Hvk*, cap. XII, pp. 40-41.
[14] A modo de comparación, pueden citarse las curiosas digresiones anatómicas y éticas en la *Saga de los Hermanos Jurados* (*Fóstbræðra saga*), que ha sido frecuentemente datada de los primeros años del siglo XIII, al igual que la obra que aquí nos ocupa.
[15] BASSET, *op. cit.*, pp. 25-27.

Esto además resulta coherente con la inserción del relato en su contexto de producción.

Islandia a principios del siglo XIII: *Hungrvaka* en su contexto de producción

Para entender el contexto de producción en que se enmarca la obra que nos ocupa es fundamental referirse al proceso de concentración de poder en manos de ciertos líderes de familias prominentes. Tal proceso se encontraba en pleno desarrollo en los primeros años del siglo XIII y eclosionaría a partir de c. 1220 en el período llamado "era de la Guerra Civil" o "era de los Sturlungar" (nombre de uno de los linajes dominantes entre los que pugnaban por el poder, descendientes del granjero Sturla de Hvammr).

Este asunto tomó impulso a partir de la estructuración de la Iglesia en Islandia tras el establecimiento de la ley de diezmo (*Tíundarlǫg*) de 1096. Generalmente, el cristianismo islandés tenía características organizativas semejantes al sistema de *ecclesia propria* altomedieval y las parroquias eran, en buena medida, dominadas por granjeros prominentes. El control del diezmo, un recurso innovador en Islandia (que carecía hasta el momento de sistemas tributarios) benefició enormemente a algunos granjeros, usualmente *goðar* (término que podemos traducir jefes o caudillos, y que revestía importantes funciones legales) que fueron acumulando riqueza, influencia y poder y transformándose en una elite de aires aristocráticos, a cuyos líderes la historiografía conoce como *stórgoðar* o *stórhöfðingjar*, ambos significando aproximadamente "grandes jefes"[16].

A la par, a partir de la fundación de los obispados, aparece en paralelo una lógica diferente, la de una fundación eclesiástica al menos

[16] Ambos términos son modernos y su uso es, en esencia, una cuestión de preferencia personal de los historiadores. La cronología de su ascenso, así como la naturaleza y alcance de su poder, son un punto muy debatido, pero la historiografía coincide en que el núcleo de su poder era territorial y que habían concentrado el grueso de la autoridad secular. Dos discusiones influyentes, con interpretaciones divergentes que siguen enmarcando el debate, son Gunnar KARLSON, *Goðamenning*, Reikiavik, Heimskringla, 2004 y Jón Viðar SIGURÐSSON, *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*, Odense, Odense University Press, 1999.

teóricamente autónoma del poder de los caudillos. De hecho, *Hungrvaka* testimonia la donación en beneficio de la sede de sus fincas en Skálholt por parte de Gizurr Ísleifsson, hijo (y heredero en el cargo) del primer obispo. Es decir, que un patrimonio familiar pasa nominalmente a ser propiedad eclesiástica aunque en los hechos sigue bajo el mando de quien hubiera sido su natural heredero, si bien esto solamente dura una generación.

Esa nueva institución, el *staðr* (literalmente "lugar", quizás una traducción abreviada del latín *locus sacer*) ganará impulso en los años subsiguientes pese a que, en realidad, muchos de estos *staðir* (no episcopales) serán controlados en la práctica también por la aristocracia secular, sea por herencia o como efecto de la acumulación del poder e influencia de algunos hombres prominentes. Como apunta Sverrir Jakobsson[17], el donante original que fundaba un *staðr* solía mantener un lazo fuerte con la administración posterior de esa institución. Por tal razón, la diferencia entre los *staðir* y las iglesias privadas de granjeros (*bændakirkjur*) no era en los hechos tan tajante como en lo jurídico.

En ese marco se inscribe *Hungrvaka*, que puede leerse como una crónica realista del desarrollo y consolidación de la autonomía de la sede sureña en manos de sus obispos (que, al mismo tiempo, suelen proceder de la elite local). Literariamente, funciona a la vez como una especie de prólogo a la vida santa de su obispo más famoso y venerable. Podemos hipotetizar que lo hace a través del procedimiento, usual en la prosa medieval islandesa, de narrar los trabajos y méritos en la construcción y ampliación de la finca, contando los logros y virtudes de los administradores de hacienda, que transforman granjas modestas en centros de gran importancia y prestigio.

En este sentido, nuestro relato se asemeja por ejemplo a una obra ligeramente posterior, la *Saga de Egill, hijo de Grímr el calvo* (compuesta c. 1220-1240) enfocada constantemente en los logros de la familia del protagonista en desarrollar una hacienda en el suroeste islandés durante los primeros años de la colonización. En ella, Grímr el calvo, el hosco

[17] Sverrir JAKOBSSON, *Medieval Iceland. Politics, Patronage and Power*, Londres, Routledge, 2024, pp. 72-74.

padre de dicho protagonista, posee una capacidad casi sobrehumana de trabajo. La saga detalla como su obra fue crucial en el ascenso de la granja por él llamada Borg ("fortaleza"), que pasa bajo su tutela de ser un vergel inculto en el recién descubierto país (la obra se enmarca en la colonización de la isla a finales del siglo IX) a la hacienda próspera que todavía dominaba la zona en el siglo XIII cuando se compone la obra[18]. Y luego explica con precisión la trasmisión y consolidación de esa finca a su hijo Egill, quien a partir de allí se erige en una figura dominante de ese distrito, sirviendo de "padres fundadores" al linaje de los *mýramenn* ("hombres de los pantanos"), ancestros ilustres de los Sturlungar del siglo XIII[19]. *Hungraka* presenta un esquema semejante, aunque reemplaza (generalmente) la sucesión filial por la institucional que corresponde a una sede episcopal, centrándose igualmente en los méritos, los esfuerzos y las vicisitudes que enfrentan (y superan siempre con éxito) los prelados a cargo de Skálholt.

Obispos trabajadores, obispos santos

El énfasis en el trabajo aparece rápidamente en *Hungrvaka*. Y es un atributo que, como en las sagas seculares, puede extenderse a los miembros de su familia. Así, en el capítulo cuarto, el segundo obispo, Gizurr, dona la finca de Skálholt (que heredó de su padre y primer obispo, Ísleifr) para establecer en ella la sede. La saga entonces detalla que "Steinunn Þorgrímsdóttir tenía la administración de los asuntos domésticos puertas adentro en Skálholt cuando Gizurr gobernaba la sede, pero Dalla [la tenía] mientras vivía el obispo Ísleifr"[20].

Vemos entonces dos figuras administradoras, inusuales pero conocidas en el corpus de saga. Por ejemplo, en la *Saga de Hávarðr de Ísafjǫrðr* (*Hávarðar saga Ísfirðings),* se menciona a una mujer rica y de familia prominente, Sigríðr, que tenía el "manejo de la hacienda" (*bústýra*) de su ma-

[18] Sigurður NORDAL (ed.), *Egils Saga Skalla-Grímssonar (Íslenzk fornrit II)*, Reikiavik, Hið íslenska fornritafélag, 1933, caps. XXVIIII-XXX, pp. 72-79.
[19] *Ibid*., cap. LVIII, pp. 174-175.
[20] *Steinnunn Þorgrímsdóttir hafði búsforrað í Skálaholti fyrir innan stokk meðan Gizurr byskup réð fyrir stólnum, en Dalla meðan Ísleifr byskup lifði* (*Hvk*, cap. IX, p. 17).

rido[21]. Del mismo modo se designa a la rica heredera Þúriðr en la *Saga de Þórir el del oro* (*Gull-Þóris saga*)[22]. En *Hungrvaka*, las dos mujeres son parientes muy cercanas de ambos obispos. Dalla era la esposa de Ísleifr y madre de Gizurr, proveniente de una familia destacada en Vatnsdal ("Valle del Lago")[23], región del norte islandés cercana a Skálholt y que ocupa el centro de atención en la posterior (c. 1280) y episódica *Saga de los habitantes del Valle del lago* (*Vatnsdœla saga)*. Tanto la saga que aquí nos ocupa[24], como el (probablemente posterior) *Episodio del obispo Ísleifr (Ísleifs þáttr byskups*) comentan que, siendo viuda, insistía en ocuparse ella misma de la mitad de las tierras de Skálholt.[25] De modo análogo, Steinunn es la esposa de Gizurr y también procede de una familia prominente, aunque en este caso del más lejano Borgarhǫfn, en el sureste[26].

Sin embargo, el siguiente asociado episcopal que se destaca en lo laboral es un cierto Tjǫrvi Bǫðvarsson, un sacerdote al servicio del tercer obispo, Þorlákr, con el que no parece tener lazo de parentesco. Su linaje no ha sido identificado, lo que usualmente sugiere que provenía de un estrato social más bajo. Sin embargo, la saga lo colma de elogios: entre ellos se menciona que con él se cantaba el salterio a diario, haciéndolo "despacio y racionalmente"[27]. También se dice que era erudito y buen sanador. En cuanto a su trabajo, se cuenta que "nunca estaba sin ocupación. Era generoso con los desvalidos, pero era llamado tacaño por la gente común, aunque nunca escatimaba dinero necesario para todas las cosas necesarias"[28]. La imagen de Tjǫrvi marca un salto hacia una sede administrada a partir del uso de la razón, en la que se enfatiza la eficiencia, o

[21] Björn ÞÓRÓLFSSON y Guðni JÓNSSON (eds.), "Hávarðar saga Ísfirðings" en *Vestfirðinga Sǫgur (Íslenzk fornrit VI)*, Reikiavik, Hið Íslenzka fornritafélag, 1943, pp. 291-358 (cap. II, p. 295).
[22] Þórhallur VILMUNDARSON y Bjarni VILHJÁLMSSON (eds.), "Þorskfirðinga saga eða Gull-Þóris saga", en *Harðar saga (Íslenzk fornrit XIII)*, Reikiavik, Hið Íslenzka fornritafélag, 2009, pp. 176-227 (cap. IX, p. 196).
[23] *Hvk*, p. 6, nota 4.
[24] *Hvk*, cap. IV, p 16.
[25] Ásdís EGILSDÓTTIR (ed), "Ísleifs þáttr byskups", en *Biskupa sögur II (Íslenzk fornrit XVI)*, Reikiavik, Hið Íslenzka fornritafélag, 2002, pp. 335-338 (p. 337).
[26] *Hvk,* p.14, nota 2.
[27] *seint ok skynsamlinga* (*Hvk,* cap. VI, p. 25-26).
[28] *Aldregi var hann iðjulauss. Ǫrr var hann við aumingja, en kallaðr féfastr af alþýðu, ok sparði þó aldregi penninga at nauðsynjum til allra þarfligra hluta* (*Hvk*, cap. VI, p. 26).

al menos la sensatez, que desplaza en este caso a la prominencia social y el lazo familiar.

Tjǫrvi es, ante todo, un hombre con conocimientos y pone su saber al servicio de las necesidades de la sede. Su figura puede compararse a una imagen secular, pero profundamente piadosa, el jefe Hrafn Sveinbjarnarson, famoso también como hombre educado, sanador y peregrino[29]. Es posible que el autor de *Hungrvaka* lo conociera, pues Hrafn era un caudillo prominente en el noroeste islandés en los años que se compuso la saga o poco antes. Ambos destacan por la misma dedicación al servicio[30]. Pero mientras que Hrafn obtenía por ello renombre personal y poder local (así como la enemistad de algunos de sus pares, que lo asesinaron en 1213), la dedicación de Tjǫrvi, por contraste, pareció contribuir únicamente al crecimiento de la sede de Skálholt. Esto resulta congruente con la diferencia de posición social entre los dos personajes, en un contexto de creciente demarcación de las diferencias de clase en Islandia.

El cuarto obispo, Magnús, recibe también generosos elogios en la saga: nuevamente se insiste en la erudición, pues la narración lo llama *margrfróðr* ("que sabe sobre muchas cosas") aunque se subraya particularmente en que dominaba en profundidad dos cuestiones, *búnað ok farar*, es decir "administración doméstica y viajes", rasgos usuales en los hombres prominentes y estimados de la época, recurrentemente destacados en el corpus de sagas[31]. El texto luego detalla su ampliación el templo de la sede y finalmente añade: "el obispo Magnús fortaleció también mucho al *staðr* con muchas contribuciones [económicas], de las que mucho tiempo se han beneficiado tanto el *staðr* como aquellos que han sido sus guardianes a partir de entonces"[32].

---

[29] Protagoniza su propia saga, *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar,* cuya versión más extensa se asemeja a *Hungrvaka* en la combinación de temas mundanos y pragmáticos con motivos hagiográficos.

[30] Sobre el liderazgo de Hrafn como basado en el servicio, ver Torfi TULINIUS, "Hvers Manns Gagn. Hrafn Sveinbjarnarson and the Social Role of Icelandic Chieftains around 1200", *Saga-Book*, 40 (2016), 91-104.

[31] *Hvk*, cap. VIII, p. 28.

[32] *Magnús byskup efldi ok svá mjǫk staðinn í mǫrgum tillǫgum, þeim er lengi hafa mest gæði at verit, bæði staðnum ok svá þeim hann hafa síðan varðveitt* (*Hvk*, cap. VIII, p. 30)

De ese modo, la habilidad de Magnús como administrador doméstico da un salto de calidad a la sede, convirtiéndola en una institución más rica y compleja. En esos menesteres lo ayuda el conocido Tjǫrvi Bǫðvarsson, quien lo sirve como a su antecesor. La muerte de ambos presenta un halo de santidad: fallecen en un incendio accidental junto a otros siete sacerdotes piadosos, tras la fiesta de san Miguel, pero sus cuerpos se recuperan milagrosamente "casi sin quemar"[33]. Diez días después, el funeral atrae a buena parte de los hombres más prominentes de la isla, tanto laicos como eclesiásticos.

El patrón de encomio resulta familiar en la descripción del siguiente obispo, Klœngr Þorsteinsson, de quien también se elogia su saber. Se resalta que poseía amplio conocimiento de la poesía, la escritura y la ley[34]. Sin embargo, no se resalta que fuese un buen administrador, posiblemente porque sus proyectos ya eran de mayor escala, habiendo heredado una sede poderosa y rica. En cambio, el relato provee amplios detalles acerca de cómo embelleció los edificios de Skálholt y expandió su influencia. Con realismo mundano, el texto aclara que esto conllevó grandes gastos para la sede pero se subraya que Dios les concedía todo lo necesario[35].

El tema de la riqueza como concesión divina no es ajeno a la literatura medieval nórdica. Por ejemplo, en la decimoséptima *Arinbjarnarkviða* ("Poema para Arinbjǫrn", preservado en la mencionada *Egils saga*) se atribuye la creciente fortuna de ese noble noruego, gran amigo del protagonista, al poder de dioses asociados a la fertilidad, Freyr y Njǫrðr[36]. Siguiendo la misma lógica, en una versión del siglo XIII del *Libro del Asentamiento* (*Landnámabók)* se cuenta cómo el fervor cristiano de un colono llamado Ásólfr hace que los ríos se colmen de peces, lo que le genera una reputación de santidad[37]. En un contexto más amplio, la misma idea aparece en un popular texto de administración de hacienda, el *Tratado de Agricultura* (*Le Dite de Hosebondrie),* escrito por el *bailiff* dominico inglés Walter de Henley cerca de 1280, que comienza sus

[33] *náliga óbrunnir* (*Hvk,* cap. VIII, p. 32)
[34] *Hvk,* cap. IX, p. 34 y cap. X, p. 37.
[35] *Hvk*, cap. XI, p. 36.
[36] *Egils saga Skalla-Grímssonar,* cap. 78, p. 264.
[37] Jakob BENEDIKTSSON, *Íslendingabók-Landnámabók (Íslenzk fornrit I),* Reikiavik, Hið Íslenzka fornritafélag, 1986, cap. S24, p. 62.

consejos diciendo: "los bienes que Dios te presta, cuídalos y gástalos sabiamente"[38]. Algunos años después, el Maestro Eckhart de Hochheim sostenía en su teología que Dios era el origen de la riqueza[39].

En todo caso, la providencia divina, al menos en cuanto a lo económico, figura solamente en *Hungrvaka*. A lo largo de la obra, la prosperidad de Skálholt aparece más íntimamente asociada al conocimiento y la dedicación de los obispos y de sus asociados. En esto se parece a la concepción que permea a toda la literatura medieval islandesa y que aparece sintetizada en la poesía gnómica secular, cuyos representantes principales son *Hávamál* y *Hugsvinnsmál*[40]. Del mismo modo, el interés común en la prosa secular por la gestión efectiva de la hacienda resurge en la prosa secular. Quizás, incluso, la presencia del tema de la Providencia durante la última prelatura de la saga pueda leerse en clave de un efecto de los trabajos previos de los responsables de la sede.

Conclusiones

Podemos decir que *Hungrvaka*, en general, presenta una visión muy positiva del trabajo, tanto manual como intelectual y que esa imagen no distingue marcadamente entre clases sociales. También es notorio cómo se ensalza la obra episcopal y la de sus asociados directos, sean laicos o eclesiásticos. Incluso hay espacio para elogiar la labor de los artesanos, pues la saga nombra a los carpinteros contratados para embellecer el templo, a quienes incluso se dedica un poema. Esos versos ensalzan el liderazgo del obispo llamándolo "poderoso timonel" que decidió encargar la construcción y también elogia la obra de los carpinteros, caracterizando

[38] *Les bens ke deu vos preste sagement les gardet e despendet (*Elizabeth LAMOND*, Walter of Henley's Husbandry: together with an anonymous Husbandry, Seneschaucie, and Robert Grosseteste's Rules*, Londres, Longman, Greens & Co., 1890, p. 4).

[39] Dietmar MIETH, "Meister Eckhart on Wealth", *Medieval Mystical Theology*, 21/2 (2012), 233-254 (p. 237).

[40] *Hávamál* ("El discurso del alto") es un famoso y extenso poema centrado en el dios Óðinn, probablemente de origen pre-cristiano. *Hugsvinnsmál* ("El discurso del de mente sabia") es una traducción, bastante libre, de los *Dísticos de Catón*. Sobre la poesía gnómica nórdica, ver Carolyne LARRINGTON, *A Store of Common Sense: Gnomic Theme and Style in Old Icelandic and Old English Wisdom Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

como "gloriosa obra de Árni y Bjǫrn"[41]. Pero a la vez, se aclara que san Pedro "se hace dueño" de tal obra (es decir, queda bajo su advocación) y que esta fue "para el misericordioso Cristo mandada construir"[42].

La saga nunca presenta rastros de una postura de rechazo al mundo material, encarnada por ejemplo en la figura del "vil metal", tal como se encuentra en pasajes del poema cristiano místico *Canto del Sol* (*Sólarljóð),* quizás contemporáneo a *Hungrvaka* (o quizás algunas décadas posteriores)[43]. Por ejemplo, su trigésima cuarta estrofa advierte que "el deseo y el engaño atrapan a los hijos del hombre/ cuando ellos ambicionan riqueza;/ a la larga, las monedas brillantes se convierten en pena/ el dinero convierte a muchos en simio"[44].

Por el contrario, *Hungrvaka* concibe el esfuerzo y el desarrollo dentro del mundo material como necesarios para la realización de un fin superior: el trabajo y saber de los hombres y su interés en la buena administración son valiosos, pues habilitan el desarrollo de la estructura eclesiástica. Eso sugiere cierto cambio de actitud sobre esos principios (esfuerzo y el saber) respecto de las sagas sobre granjeros y caudillos. Pues, aunque los medios para prosperar son semejantes en esos relatos y el que nos ocupa, los fines son divergentes. Ello se vuelve particularmente evidente en los capítulos sobre los obispos más recientes: todo el esfuerzo y cuidado en la administración estaba orientado exclusivamente a un fin religioso. Ninguna de las personas que dependen directamente de la sede trabaja para sí misma sino para la construcción de la Iglesia de Dios. Esto ocurre a la par del ascenso de la sede como centro de poder, evidenciado particularmente en el episcopado de Klœngr y coronado por la fiesta de (re-)inauguración del templo principal en Skálholt:

> "Y entonces cuando la Iglesia estuvo lista en Skálholt, de modo que al obispo le parecía que ella estaba lista para la consagración, entonces el

[41] Respectivamente *ríkr stjórnari* y *ítra Árna smíð ok Bjarnar* (*Hvk*, cap. IX, p. 36).
[42] Respectivamente, *Pétr hefir eignazk … y …er Kristi hugblíðum lét smíða* (*Hvk*, cap. IX, p. 36).
[43] Sobre la datación, ver la introducción al poema en Carolyne LARRINGTON y Peter ROBINSON (eds.), "Sólarljóð", en Margaret CLUNIES-ROSS (ed.), *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages VIII. Poetry on Chistian Subjects*, Turnhout, Brepols, 2007, 287-357.
[44] *Vil ok dul tælir virða sonu,/ þá er fíkjaz á fé;/ ljósir aurar verda at lǫngum trega;/ margan hefr auðr apat* (*Ibid*., estrofa 34, p. 318).

> obispo hizo un banquete grande y glorioso para sus amigos, e invitó allí al obispo Bjǫrn y al abad Nicholaus y a muchos caudillos y estuvo la más grande multitud de invitados (…). Ese banquete fue espléndido, tal como le pareció a todos esos hombres que fueron invitados allí, y todos ellos que eran hombres de rango fueron despedidos con grandes regalos"[45].

Este es el clímax de la obra. La escena es típica, semejante a docenas de ejemplos que se pueden encontrar en las sagas seculares. En ellas, como en este caso, poder y prestigio se marcan y comunican con un festín multitudinario en donde se invita a los hombres más importantes de la isla (los caudillos, el obispo de la otra sede insular, Hólar y el abad de Munka-Þverá, una de las casas monásticas más importantes) y a los que se despide, convencionalmente, con grandes regalos[46]. Pero, naturalmente, en *Hungrvaka* el banquete no se organiza a título personal y para gloria del organizador sino para celebrar la consagración de la casa de Dios.

A la vez, la mencionada culminación y (re)consagración del templo de la sede que funciona como fin de la historia del ascenso de Skálholt constituye el escenario para la actuación del obispo más famoso de dicha sede y sucesor de Klœngr, cuya importancia amerita que tenga una saga individual y no actuar solamente como un eslabón en una historia colectiva como la de nuestra saga. Sin embargo, esto no supone que, si bien *Hungrvaka* funciona, de hecho, como trasfondo histórico del episcopado del venerado Þorlákr Þórhallsson, estamos ante una obra que puede ser leída por sí misma y sirve como como ilustración del éxito en un esfuerzo intergeneracional de gestión de la hacienda.

---

[45] *En þá er kirkja var gǫr í Skálaholti, svá (at) byskupi þótti hón til vígslu fallin, þá gørði byskup veizlu mikla ok ágæta vínum sínum, ok bauð þangat Birni byskupi ok Nicholaus ábóta ok mǫrgum hǫfðingjum, ok var hinn mesti fjǫlði boðsmanna (…) Sú veizla var allvirðuleg, at ǫllum þeim mǫnnum [þótti] er þangat var boðit, ok váru þeir allir er vírðingamenn váru með stórum gjǫfum á braut leystir* (*Hvk,* cap. X, p. 38).

[46] Sobre los festines y su función de comunicación política, ver Viðar PÁLSSON, *Language of Power: Feasting and Gift-Giving in Medieval Iceland and Its Sagas,* Ithaca, Cornell University Press, 2017.

SIGNA MAGNA: LOS PRODIGIOS DEL ANTICRISTO Y LOS SANTOS DEL FIN DEL MUNDO (DE LA TRADICIÓN CRISTIANA A LA ESPAÑA CATÓLICA)

Constanza CAVALLERO
(CONICET - MIAS-Casa de Velázquez)

> …se levantarán falsos cristos y falsos profetas y harán grandes señales y prodigios, de tal manera que inducirán al error, si fuere posible, aun a los escogidos (*Mateo* 24, 24).

Anticristo, *simulator sanctitatis*

Hacia el final del siglo, no serán los cristianos sino sus enemigos, falsos mesías y falsos profetas, quienes obrarán fenómenos extraordinarios. Esta advertencia es Palabra del Dios según dos de los evangelios canónicos: *Mateo* (24, 24) y *Marcos* (13, 22). Jesús, sentado en el monte de los Olivos, enseña a los discípulos que una de las señales de su regreso al mundo serán aquellos portentos engañosos. También Pablo de Tarso indica que la llegada del Hijo de Perdición se revelará a través de signos y prodigios falsos (II *Tesalonicenses* 2, 9) y el *Apocalipsis* (13, 13) vaticina

que "la bestia terrestre" hará grandes señales, como hacer caer fuego desde el cielo.

Desde los primeros siglos de la era cristiana, el Anticristo –hombre impío que, según la tradición, engañará y perseguirá a los justos antes de la Parusía y el Juicio Final– emerge como el gran ejecutor de aquellos maravillosos portentos. Así lo interpreta Ireneo de Lyon en *Adversus haereses* (c. 180), indicando que operará a través de la magia diabólica[1]. La capacidad del Anticristo de obrar prodigios se condice además con la idea Paulina de que este se esforzará por imitar a Cristo (según II *Tesalonicenses* 2, 4, se sentará en el templo de Dios y se mostrará como si fuera Dios). En efecto, la anticristología construirá un paralelismo entre ambas figuras y, con el correr de los siglos, el poder de realizar portentos asombrosos se convertirá en un punto clave de la analogía[2]. Victorino de Petovio († 304), por ejemplo, introduce una idea que se repetirá luego innumerables veces: que el Anticristo hará engaños tan grandes que hasta los muertos parecerán resucitar[3]. El obispo griego Cirilo de Jerusalén († 386), por caso, describe al Anticristo como un mago sumamente hábil, experto en hechicerías y encantamientos[4]. La imagen del Hijo de Perdición ya se alimentaba muy probablemente de la leyenda de Simón el Mago (este, según los *Acta apostolorum* apócrifos, se había arrogado el poder de resucitar muertos y había simulado incluso su propia muerte y resurrección). El ascendiente de este personaje sobre la imagen del Anticristo se tornará explícita en textos más tardíos[5].

---

[1] IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, lib. V, caps. 25 y 28 (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 7, cols. 1190-1191 y 1999).

[2] La oposición entre ambas figuras es muy patente en la temprana *Demonstratio de Christo et Antichristo* de Hipólito el Oriental, de fines del siglo II –HIPÓLITO, El *Anticristo* (ed. F. García Romero), Madrid, Ciudad Nueva, 2012, pp. 57-58–. Es llamativo, sin embargo, que Hipólito no hable de los falsos milagros del Anticristo. Dice que este avanzará por las armas e intentará persuadir con falsas promesas (pp. 97-98).

[3] VICTORINO, *Scholia in Apocalypsin Beati Joannis* (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Latina*, t. 5, col. 339).

[4] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis* XV, 11 (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 33, col. 883-886).

[5] Ricardus Adelbertus LIPSIUS y Maximilianus BONNET (eds.), *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, Hermanos Mendelssohn, 1891, pp. 75-76, 141, 224. En el siglo VI, Gregorio Magno vinculó a ambos por su deseo perverso de obrar milagros. Haimo de Auxerre, en el siglo IX, escribió que el Anticristo fingiría resucitar muertos tal como lo había hecho Simón el

Ahora bien, durante el primer milenio surge un escollo teológico medular: ¿qué significaba que los grandes prodigios del Anticristo –y del diablo, en sentido amplio– serían falsos? El autor anónimo de los comentarios paulinos atribuidos a Ambrosio de Milán (conocido como 'Ambrosiaster' desde Erasmo de Róterdam) consideró tempranamente que dichos portentos serían reales, no simples ilusiones. Si se los llamaba *portenta mendacii* (Pablo los denominaba *mendaces*) era porque llevarían a los hombres a creer mentiras[6]. Esta noción coincide con las ideas demonológicas de Agustín de Hipona, a saber, que las artes mágicas, por intervención de los espíritus malignos, podían generar efectos reales sobre la materia[7]. Textos posteriores de la cristiandad latina optaron, en cambio, por cierta imprecisión o moderación respecto de los poderes taumatúrgicos del Anticristo[8]. El *Comentario al Apocalipsis* del Beato de Liébana, por ejemplo, brindó una interpretación alegórica de la presunta resurrección de los muertos[9]. Haimo de Auxerre, por su parte, distanciándose del realismo demonológico agustiniano, sostuvo que las obras del Anticristo *mendacia erunt et a veritate aliena* en el doble sentido del término: por conducir a los hombres a la mentira y por engañar a través de la magia y la ilusión[10]. En cualquier caso, ¿cómo podría el fiel cristia-

Mago –GREGORIO MAGNO, *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, lib. XXVIII, 7, 15 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 76, col. 484); HAIMO, *In Epistolam II ad Thessalonicenses* (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Latina*, t. 117, col. 782)–. Más tarde, la asimilación de Simón el Mago y el Anticristo reaparecerá en obras clave de género muy diverso como las de Buenaventura, Dante Alighieri o Luca Signorelli (Richard EMMERSON y Ronald HERZMAN, "Antichrist, Simon Magus, and Dante's 'Inferno' XIX", *Traditio*, 36 (1980), 373-398).

[6] AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistolam ad Thessalonicenses Secundam*. Saeculo IV (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 17, col. 286). Véase Kevin HUGHES, *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005, pp. 45-46.

[7] Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, p. 60.

[8] Repetirán, sobre todo, que aquel hombre se arrogará el poder de hacer caer fuego del cielo y resucitar a los muertos. Cfr. Gaelle BOSSEMAN, *Eschatologie et discours sur la fin des temps dans la Péninsule Ibérique (VIII^e^-XI^e^ siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2023, pp. 4-5, 116.

[9] Dice que, si parecerá "que los muertos se levantan", es porque muchos parecerán convertirse en virtud de su predicación del Anticristo –BEATO DE LIÉBANA *Tractatus de Apocalipsin* (ed. de Roger Gryson y Marie-Claire de Bièvre), Turnhout, Brepols, 2012, vol. 2, pp. 692-693–. Más adelante indicará también *signa vera ostendunt, sed in conspectu hominum* (p. 704).

[10] HAIMO, *In Epistolam II ad Thessalonicenses*, col. 782.

no reconocer el engaño? La tarea no era fácil. Los pasajes evangélicos sobre el asunto advertían el gran peligro que significarían los portentos del Anticristo. Ireneo de Lyon creía que el mencionado *locus* joánico había sido escrito para que nadie dudara de que la bestia terrestre no obraría maravillas por operación divina sino mágica, gracias a la intervención de los demonios[11]. También Ambrosiaster, comentando las cartas de Pablo, sostuvo que el anuncio estaba dirigido a los santos, para que supieran de qué cuidarse[12].

Con el avance de los siglos, el peligro que implicarían los portentos del Final parecerá aún más amenazante. La expansión islámica reconfiguró, por reacción, el escenario apocalíptico cristiano. En los márgenes orientales de la cristiandad, emergieron ideas originales sobre el asunto. La principal de estas novedades fue la idea de que el Anticristo realizará prodigios, aparentes milagros, muy provechosos para el hombre (más allá de la tan citada resurrección de los muertos). Esto aparece no solo en el influyente *Apocalipsis* de Pseudo-Metodio sino también en *De consummatione mundi*, atribuido erróneamente a Hipólito de Roma[13] (ambas obras fueron escritas probablemente a fines del siglo VII o principios del siglo VIII)[14]. Pseudo-Hipólito señala que el Anticristo curará a los leprosos, hará caminar a los paralíticos, expulsará a los demonios e incluso hará obras caritativas y amorosas. Se mostrará clemente, pacífico, religioso y misericordioso; amará a los pobres, ayudará a las viudas y protegerá a los huérfanos; repudiará la injusticia, los sobornos, la idolatría, el adulterio... El autor aclara que el Anticristo hará estas cosas de modo fraudulento, antes de revelar su maldad[15]. Aún así, multiplicaría luego las falsas señales ante los ojos de los hombres: moverá montañas, caminará sobre el mar sin mojarse los pies, hará caer fuego del cielo, convertirá el

[11] IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 7, col. 1999). También sostuvo lo propio Orígenes (Gregory JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1991, pp. 58-59).
[12] AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistolam ad Thessalonicenses Secundam*, col. 286.
[13] *De consummatione mundo ac de Antichristo* (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 10, col. 926).
[14] Alice WHEALEY, "*De consummatione mundi* of Pseudo-Hippolytus: another Byzantine apocalypse from the Early Islamic period", *Byzantion*, 66/2 (1996), 461-469 (p. 461).
[15] *De consummatione mundo ac de Antichristo* (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 10, col. 926-927).

día en noche y las tinieblas en luz, provocará que el sol gire a su antojo, etc. Incluso se elevará al cielo entre himnos y clamores, mostrando que es capaz de volar y de descender gloriosamente sobre la Tierra[16].

Tiempo después, a principios del siglo IX, se compuso en Al-Ándalus un tratado anónimo, el *Indiculus de adventu Enoch et Eliae adque Antichristi*, confeccionado por cristianos mozárabes, que describe al Anticristo como un simulador de santidad (*simulator sanctitatis*). Indica que el Impío mostrará tanta humildad que engañará incluso a los siervos de Dios; que no será solo "un león fuerte y terrible" que asesinará a sus opositores sino también –como había escrito Jerónimo– se presentará como líder del testamento de Dios[17] *y hará signos in conspectu hominum, como hacían los magos (sicut magi faciunt)*[18]. *Otro opúsculo peninsular de aquel siglo, la Interrogatio de nobissimo*, contiene diversos elementos de origen siríaco e islámico que comprueban el impacto de las leyendas anticristológicas orientales en el apocalipticismo peninsular, disponibles en la región, muy probablemente, desde la conquista omeya[19]. Se trata de un curioso diálogo entre un obispo llamado Alejandro y un rey de nombre Aristóteles respecto de los signos del Juicio[20]. Entre estos últimos, menciona catástrofes naturales (algunas muy originales para el género, como el envejecimiento prematuro o los embarazos humanos de doce meses) y desórdenes morales y sociales de todo tipo pero, también, los portentos que hará el Anticristo cuando llegue al mundo. Este, entre otras cosas, se

[16] *Ibidem*, col. 934.
[17] *Indiculus de adventu Enoch et Eliae* (ed. de Juan Gil, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, t. I, p. 129); sigue a JERÓNIMO, *Commentaria in Danielem*, cap. IX (*Patrologiae Cursus Completus*, *Series Latina*, t. 25, cols. 566-567).
[18] *Indiculus de adventu Enoch et Eliae*, p. 130.
[19] Real Academia de la Historia, Cod. 60. Véase Stephen PELLE, "The Latin *Revelation of Matthew about the End Times*", *Apocrypha*, 30 (2019), 107-150 (pp. 145-150). El texto recupera elementos presentes en apócrifos griegos como el *Apocalipsis de Daniel* de origen siríaco, el *Apocalipsis de Ezra* y el *Apocalipsis apócrifo de Juan* y en la homilía de Pseudo-Efrén. También contiene recursos propios de la tradición islámica respecto de la figura del Dajjāl.
[20] En cuanto a las figuras de Alejandro y Aristóteles, Guadalajara habla de una "trasmisión errónea o una permuta accidental" de las funciones respectivas de cada personaje (José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996, p. 262). Véase BOSSEMAN, *op. cit.*, pp. 29, 107-108.

desplazará con gran rapidez (irá a Oriente tres veces en un día), atrapará aves con la mano y caminará sobre el agua sin mojarse las rodillas[21].

La imagen del Anticristo como la copia engañosa de Cristo aparece plenamente consolidada en un opúsculo de mediados del siglo X escrito por el benedictino Adso de Montier-en-Der: el *De ortu et tempore Antichristi*[22]. Esta obra resulta fundamental porque compendia y organiza, en el formato propio de las *vitae*, la tradición milenaria más aceptada que existía hasta entonces sobre el Anticristo. Como sostuvo Emmerson, constituye el envés de una narración hagiográfica, una "contra-hagiografía". El Hijo de Perdición es presentado allí como un "anti-santo" (*the great anti-saint who parodies Christ*) y su vida es narrada como una inversión paródica de la vida de Jesús, como una falaz *imitatio Christi*: nacerá de madre judía, se presentará como el mesías esperado, propondrá una ley nueva, enviará discípulos a predicar por el mundo, su vida pública durará tres años y medio, etc. Como las vidas de santos, la del Anticristo formará parte del legendario cristiano, como una suerte de "anti-leyenda"[23]. En cuanto al tema que aquí nos ocupa, Adso –fiel a la tradición occidental– describe al Anticristo como un ser totalmente maligno que tendrá el poder de hacer "grandes e inauditos milagros" con la ayuda de los demonios[24]: hará que el fuego descienda del cielo, que los árboles florezcan y se marchiten repentinamente, que el mar se agite y de repente se calme, que las naturalezas se transformen en diversas figuras,

[21] *Interrogatio de nobissimo*, en José C. MARTÍN IGLESIAS, "Los textos latinos de base a las Glosas Emilianenses y Silenses", en Claudio GARCÍA TURZA y Fernando GARCÍA ANDREVA (coords.), *Las glosas emilianenses y silenses. Los textos latinos*, Madrid, Fundación San Millán de la Cogolla, 2023, p. 236. Para Bosseman, la caminata insumergible emulaba el milagro crístico narrado en *Mateo* 14, 25 (algo ya presente en el *Apocalipsis de Elías* o en Pseudo-Hipólito). Guadalajara interpreta, en cambio, que si el agua del mar apenas le mojará las rodillas y alcanzará los animales del cielo, es porque el Anticristo es presentado allí como un hombre de proporciones descomunales (BOSSEMAN, *op. cit.*, pp. 117-118; GUADALAJARA MEDINA, *op. cit.*, pp. 262-263).

[22] Ver HIPÓLITO, El *Anticristo*, pp. 57-58; José GUADALAJARA MEDINA, *El Anticristo en la España Medieval*, Madrid, del Laberinto, 2004, p. 18.

[23] Richard EMMERSON, "Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot Adso's *Libellus de Antichristo*", *The American Benedictine Review*, 30/2 (1979), pp. 177-179, 184-190 (p. 190); Bernard MCGINN, *Anti-Christ. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, Harper Collins, 1994, p. 100 y ss.

[24] EMMERSON, *op. cit.*, p. 181.

que el curso de las aguas se invierta, etc. Hará que los muertos resuciten a ojos de los hombres, a tal punto que aun los elegidos dudarán de si se trata o no del verdadero Cristo[25].

En el cenit de la Edad Media, los signos del Anticristo se colarán en el discurso de visionarios y profetas y en el de los más expertos teólogos. Entre los primeros, fue utilizado como un insumo para la crítica de la Iglesia. La abadesa Hildegarda de Bingen, por ejemplo, volcó en imágenes sus visiones radicales respecto del Anticristo en la iluminación de *Scivias*, realizada bajo su supervisión *circa* 1165. En tal obra aquel aparece como un monstruo que surge de la Iglesia misma, es decir, una mujer coronada pero pervertida por la simonía y los vicios[26]. En el texto (que, a diferencia de las imágenes, fue muy difundido de allí en más) habla en cambio de un Anticristo-hombre y le atribuye la capacidad de generar fenómenos atmosféricos, derribar montes, secar y reverdecer los bosques, simular la resurrección de los muertos y la sanación de los enfermos. Devela además las artimañas que habría detrás de semejantes portentos: el Anticristo mostraría ilusiones alrededor del cadáver que habría de "resucitar" –aunque solo por un brevísimo tiempo– y enviaría enfermedades para fingir el poder de curarlas luego[27]. Otro personaje célebre del período, Joaquín de Fiore, creía que el Anticristo se presentaría como el peor Papa y el peor emperador imaginable antes de la llegada del milenio y que aquel ya estaba presente en el mundo. El diablo, a través del Anticristo, haría signos tan grandes (aunque "falsos y llenos de mentira") que los de Cristo no serían nada en comparación[28]. Las ideas de la abadesa de Bingen y, sobre todo, las del milenarista calabrés encontrarían eco en discursos críticos y heterodoxos de los siglos siguientes: franciscanos joaquinitas identificaron a los corruptos líderes políticos

[25] ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi* (ed. D. Verhelst), Turnhout, Brepols, 1976, pp. 24-25.
[26] HILDEGARDA, *Scivias*, 3.11, Eibingen, Ms. 1, fol. 214v.; Richard EMMERSON, "The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's *Scivias*: Image, Word, Commentary, and Visionary Experience", *Gesta*, 41/2 (2002), pp. 95-96, 101, 107.
[27] HILDEGARDIS, *Scivias* (ed. A. Führkötter), Turnhout, Brepols, 1978, Pars III, pp. 591-592.
[28] *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalipsim*, 1527, f. 10v.; MCGINN, *Antichrist*, pp. 140-142; Robert LERNER, "Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore", *Speculum*, 60 (1985), p. 569.

de su época con el Anticristo y los llamados franciscanos espirituales o *fraticelli* empuñaron la noción de Anticristo papal[29]. También los predicadores y reformadores del reino de Bohemia que precedieron a Jan Hus (como Conrado de Waldhauser, Milič de Kroměříže o Mathias de Janos) criticaron los vicios del clero identificando al Papa con el Anticristo, es decir, un pastor hipócrita que utilizaba para el mal las Escrituras y los sacramentos divinos[30].

Las plumas más destacadas de la Escolástica, aparentemente alejadas del conflicto político, describieron los portentos que haría el Anticristo como falsas imitaciones de los milagros de Jesús (el popular *Compendium theologicae veritatis*, por ejemplo, enseñaba que el Anticristo simularía nada menos que su muerte, resurrección y ascenso al cielo)[31]. Muchas de ellas volvieron sobre los escollos teológicos que envolvía el asunto. El influyente Tomás de Aquino, por ejemplo, se detuvo en la "falsedad" de semejantes prodigios. Al comentar II *Tesalonicenses*, 2, 9, se ocupó de dilucidar qué quiso decir Pablo al hablar de *miraculum mendax*. Tomás lo define como un prodigio que o bien no tenía la verdadera condición (*vera ratio*) del milagro o bien carecía del debido fin (*debitus finis*) del milagro. Lo primero sucedía cuando, por intervención del demonio, se alteraban las apariencias y se creaban ilusiones, de modo que las cosas parecían ser lo que no eran, a través de *phantasmata*. Esto –escribe– lo hacían hombres como Simón el Mago, manipulando imágenes y a través del engaño (*hoc faciunt homines commutando phantasmata et decipiendo*). En un segundo modo, dice, ocurría cuando sucedían cosas realmente maravillosas y admirables cuya causa permanecía oculta y desconocida para los hombres. Sin embargo, estas no eran propiamente milagros porque no trascendían el orden de la naturaleza creada, algo que solo Dios podía hacer[32]. Según indica Tomás, estas cosas las hacían sobre todo los

[29] MCGINN, *Anti-Christ*, pp. 155-166.
[30] Sebastián PROVVIDENTE, *Política y eclesiología en el pensamiento conciliar de los siglos XIV y XV. Jan Hus en el Concilio de Constanza*, Buenos Aires, IMHICIHU-CONICET, 2022, p. 122; Jean DELUMEAU, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles*, París, Fayard, 1978, pp. 149-150, 212.
[31] *Compendium theologicae veritatis*, lib. VII, cap. IX.
[32] Véase Peter HARRISON, "Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion", *Church History,* 75/3 (2006), 493-510, especialmente pp. 497-499.

demonios (*multo magis faciunt daemones*), que conocían las virtudes de la naturaleza y sabían cómo manipularlas, y –agrega– eran las que obraría el Anticristo a través de ellos (*haec faciet Antichristus*). Por último, afirma que solo eran propiamente milagros aquellos que daban testimonio de la verdad de la fe y que conducían a los fieles a Dios. Por lo tanto –dice– quien predicara una doctrina falsa, como haría el Anticristo, no podía hacer milagros[33]. El santo de Aquino concede entonces al Anticristo el poder de hacer verdaderos prodigios (*vera prodigia*) –no simples ilusiones, como las de Simón– que sin embargo serían mendaces[34]. Lo serían por predicar una doctrina falsa, por no tener un "debido fin". *Mendax* no refiere aquí a un hecho ficticio, ilusorio, fantasmático sino a un hecho real que genera un engaño ulterior pero que, ante los ojos de los hombres, no difiere en absoluto del milagro.

Cabe concluir por el momento, que los prodigios del Anticristo, en el marco de la teología cristiana, tensaban al máximo el binomio verdadero/falso. Mucho se ha escrito respecto del estatuto de veracidad en la Edad Media. Jean-Claude Schmitt ha mostrado que lo verdadero y lo falso eran objeto de reajustes complejos. La "verdad" de objetos evidentemente "falsos" no generaba duda alguna si venían refrendados por la tradición o por el estatus social y la legitimidad de quienes los poseían o promovían. El cuerpo de un santo podía ser conservado en distintos santuarios al mismo tiempo, sin generar mayor controversia, o podía haber innumerables reliquias de la Vera Cruz. La esfera de verosimilitud que los sostenía iba más allá de la verificación positiva o de la demostración racional. Lo mismo sucedía con los *signa* o "pruebas materiales" que corroboraban la santidad de ciertos objetos, empresas o personas[35]. En las hagiografías, como también en las historias genealógicas o heráldicas, la "verdad" no radicaba en la autenticidad de lo narrado sino

[33] TOMÁS de AQUINO, *Super II Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura*, cap. 2, lect. 2.
[34] También en la *Suma Teológica* (1a, q. 114, art. 4 y 2 2ae, q. 178, art. 1) el Aquinate describe los falsos milagros falsos como *signa mendacii* que bien podían ser *phantasmata* que engañaban los sentidos, bien podían ser verdaderos prodigios (*vera prodigia*) que conducían a la mentira.
[35] Jean-Claude SCHMITT, "La creencia en la Edad Media", en Eleonora DELL'ELICINE *et alii* (eds.), *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019, pp. 42, 45.

en el mensaje que portaban[36]. Sin ser necesariamente fieles a la historia o los hechos, muchos relatos eran tenidos por ciertos (y moldeaban las prácticas, la realidad social) por respaldar una idea que era considerada intrínsicamente verdadera, que era "el objeto mismo de la Revelación" o se hallaba en "el corazón de la creencia obligada"[37]. Como en la historia borgeana de Emma Zunz, lo increíble podía imponerse a todos por ser sustancialmente cierto, más allá de que fueran falsas las circunstancias o algún nombre propio. Y lo sustancialmente cierto, en el marco de la tradición cristiana occidental, era lo revelado y lo autorizado por la Iglesia de Roma…. ¿pero cuándo llegará el fin del mundo?

Si crederemus oculo, recederemus a fide
El criterio de autoridad

Durante el Gran Cisma de la Iglesia, la figura del Anticristo y sus falsos signos cobraron centralidad. En los reinos hispanos, el célebre predicador Vicente Ferrer, temprano defensor del papado de Aviñón por la vía de las armas, creía que los "profetas populares" que cuestionaban la autoridad del Papa legítimo eran agentes del Anticristo y que la división de la Iglesia era una señal del fin de los tiempos[38]. Predicó la inminente revelación del Hijo de Perdición y alertó acerca de los modos que este usaría para seducir: riquezas mundanas, su gran elocuencia, su poder taumatúrgico. Respecto de este último, los sermones del "ángel del apocalipsis" tienen la particularidad de reconstruir casi teatralmente, con diálogos histriónicos, algunos de esos falsos milagros (hacer caer fuego del cielo y hablar a las imágenes, resucitar a los muertos, sanar a los

[36] Faustino MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, "El linaje y sus signos de identidad", *En la España Medieval*, 1 (2006), 11-28 (p. 24).
[37] SCHMITT, *op. cit*., pp. 39, 41. Véanse también los regímenes de verdad o *veridicción* en el mundo medieval, en particular la "escala de garantía" y la "escala de implicación", según la teorización de Boureau (Alain BOUREAU, *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid, Edaf, 1989, p. 158).
[38] Vicente FERRER, "Tratado del Cisma moderno", en José M. de GARGANTA y Vicente FORCADA (eds.), *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, BAC, 1956, pp. 445, 448.

enfermos "a paresçencia", etc)[39]. También Bernardino de Siena llamaba "mensajeros del Anticristo" a los falsos –y auto-proclamados– profetas y visionarios de la época que acrecentaban la confusión en medio de la crisis y actuaban como "herramientas del diablo".

Como indica Mormando, la histeria apocalíptica de la época incrementó el temor al engaño demoníaco: dada la profunda crisis de autoridad de la Iglesia, no era claro a quién había que creer, en quién había que depositar la confianza[40]. La "invasión mística" de la Baja Edad Media se intensificó y tanto el imaginario apocalíptico como los *signa* se convirtieron en un arma clave de la pugna política que enfrentaba a Papas y antipapas y a sus respectivas obediencias[41]. La búsqueda de un criterio de verdad preocupó a las mentes más destacadas de la época, como Pierre D'Ailly o Jean Gerson, y resultó en la renovación de los métodos y argumentos para la *discretio spirituum*, la definición de la ortodoxia y la reconstitución de la autoridad eclesial[42]. Gerson, por ejemplo, canciller de la Sorbona, escribió sobre la "probación de espíritus" con la intención de elaborar un método eficaz que permitiera actuar y mantener la esperanza en "la hora final, justo antes de la llegada del Anticristo"[43]. Entre profetas y anti-profetas, propuso confiar en el saber académico. El docto hombre de Iglesia fue presentado como un juez confiable y bien

[39] Vicente FERRER, "Sermón del avenimiento del Antechristo e de las otras cosas que deven venir en la fyn del mundo" (Toledo, 5 de julio de 1411), en Pedro CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 540-542.

[40] Franco MORMANDO, "An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's *De inspirationibus*", en John HAWLEY (ed.), *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, Nueva York, Fordham University Press, 1996, pp. 25, 40-41.

[41] Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378–1417*, University Park, Pennsylvania University Press, 2006, pp. 165-200 y "The Conceptualization and Imagery of the Great Schism", en Joëlle ROLLO-KOSTER y Thomas IZBICKI (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Leiden, Brill, 2009, pp. 123-158.

[42] Fabián CAMPAGNE, "Permiso para creer, licencia para dudar: el discernimiento de espíritus como dispositivo teológico clave en la historia religiosa de Occidente", *Revista Teología*, 51/143 (2024), 97-133.

[43] Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not in Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 176.

preparado para ratificar o censurar los *magna signa*[44]. Ponderó entonces el estudio minucioso de la doctrina y las Escrituras y puso en manos del teólogo experto, amparado por la corporación teologal, el poder de determinar la verdad o falsedad de los signos, negando la autonomía del profeta o visionario para hacerlo por sí mismo. Este desdoblamiento de roles, que adjuntó al profeta el 'director de conciencia', fue eficaz para encauzar el carisma: cualquier contacto directo con lo numinoso debía ser validado por los miembros más sabios de la Iglesia[45].

Ahora bien, el academicismo ponderado por Gerson era en sí mismo un invernadero posible de expresiones disidentes. En su seno podía cultivarse la interpretación autónoma de la Letra, si el ingenio humano se aplicaba a la exégesis. Vicente Ferrer, en tiempos del cisma, predicó que las sutilezas teológicas, los argumentos y las autoridades falsas serían también grandes armas del Anticristo. Y los grandes "heresiarcas" de la época eran teólogos. John Wycliff y Jan Hus (seguidos por lolardos y husitas, entre otros retos a la autoridad) identificaron al Papa con el Anticristo[46]. Las universidades, primero, y el concilio de Constanza, después, condenaron a ambos como herejes apelando al *studium* como herramienta imprescindible para definir la herejía (que se nutría, también ella, del saber académico). En cualquier caso, fue el concilio de teólogos el que emergió como instancia de representación legítima y máxima autoridad de la *ecclesia universalis* en aquel momento de enorme debilidad de la sede apostólica. Juzgó las causas de herejía y sopesó la ortodoxia de proposiciones controversiales[47]. El saber teologal y el magisterio de los doctores resultó central para recomponer la *auctoritas* institucional y jurisdiccional de la Iglesia. Con todo, permaneció abierto el gozne que articulaba la Sagrada Escritura (es decir, la *regula fidei* por antonomasia) y la autoridad eclesiástica que debía garantizar su correcta interpretación:

[44] CAMPAGNE, "Permiso para creer", p. 108. Sobre la postura de Aquino al respecto, véase HARRISON, "Miracles, Early Modern Science", p. 49.
[45] CAMPAGNE, "Permiso para creer", p. 110-111.
[46] MCGINN, *Anti-Christ*, pp. 181-187; Carlos EIRE, *War against the Idols. The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambdrige, Cambridge University Press, 1986, p. 23.
[47] PROVVIDENTE, *op. cit.*, pp. 91, 98-100, 105, 115-116, 241 y *passim*.

no era claro quién poseía el privilegio de la infalibilidad, es decir, qué instancia era incapaz de errar *in fide*[48].

El exegeta castellano Alfonso de Madrigal, en plena polémica conciliarista (*circa* 1443), escribió que quien estudiaba las Escrituras podía discutir textos aprobados por la Iglesia y dudar de lo escrito por autores de la talla de Agustín o Jerónimo (quienes, en ocasiones, también defendían cosas incompatibles u opuestas entre sí)[49]. La aprobación eclesial no dotaba a los libros humanos del estatus del Canon Sagrado, ni implicaba que su contenido fuera forzosamente verdadero[50]. El Tostado ponderaba el ingenio humano y la sabiduría que se podía obtener del estudio de la Biblia, que sería cada vez mayor "hasta el final de los tiempos". Es más, otorga al *studium* un valor equiparable al de los milagros en tiempos evangélicos, porque daba a conocer la verdad y permitía la expansión de la fe. Los clérigos debían estudiar las Escrituras; tal vez el Espíritu podía iluminarlos en algo que los antiguos no habían llegado a conocer[51]. Él mismo lo hacía (Gómez Manrique lloraría la muerte de Madrigal diciendo: "No creo de theologia/ san Agostin mas sabia/ pues la Brivia toda entera/ sy por fazer estoviera/ de nuevo la conpornía")[52].

En cuanto al Anticristo en concreto, el Tostado mismo desafió la tradición en ciertos puntos. Cuestionó por ejemplo una idea muy asentada: que el Anticristo procedería de la tribu judía de Dan[53]. Además, en una lectura preterista, interpretó que *Mateo* 24, 24 no anticipaba los prodigios del Anticristo final (puesto que se hablaba allí en plural de

[48] *Ibidem*, p. 342-343.
[49] ALFONSO DE MADRIGAL, *Defensorium trium conclusionum*, en Raúl MORALES MUÑOZ, *Conciliarismo y polemismo en Alfonso de Madrigal a través del* Defensorio de las tres conclusiones, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2021, pp. 761-767. Agustín y Jerónimo, por ejemplo, diferían respecto del origen del alma (transmitida de padres a hijos o creada por Dios cada vez).
[50] *Ibidem*, pp. 778-783. La aprobación de un libro sí permitía su lectura, reconocía su utilidad, daba cuenta de que la *intentio auctoris* no era herética y otorgaba crédito a lo expuesto, aun a falta de pruebas y argumentos, siempre y cuando no pudiera demostrarse lo contrario (*ibidem*, p. 791).
[51] *Ibidem*, pp. 780-781.
[52] GÓMEZ MANRIQUE, *El planto de las virtudes e poesía por el magnifico señor don ÍñigoLopes de Mendoça, marques de Santillana*, c. 1458 (BNE, ms. 7817, ff. 88 v.-110 v.), f. 97 v.
[53] ALFONSO TOSTADO, *Opera omnia, In librum Genesi Commentarii*, Venecia, J. Bautista y J. Bernardo Sessa, 1596, cap. 59, f. 409r y v.

pseudo-cristos y pseudo-profetas), ni tampoco la lucha de los herejes contra la Iglesia en general (lo que implicaría una lectura mística y no literal del texto). Refería en cambio a los falsos profetas y mesías que aparecieron antes de la destrucción de Jerusalén del siglo I, que buscaron liberar al pueblo judío de la opresión romana e hicieron grandes portentos, mas no verdaderos milagros. El Tostado explica esta 'falsedad' de dos modos: o eran engaños a ojos de los hombres o eran cosas admirables *in veritate* pero que no requerían del poder infinito de Dios sino del poder de los demonios, como arrancar árboles, mover partes de montañas o trasladar a los hombres volando (*movere homines volantes, quasi per aera*)[54]. Se centra, digamos, en el criterio de la *vera ratio*. Otro teólogo castellano contemporáneo, Alonso de Espina, creía en general que los signos serían engaños a los sentidos pero que algunos sí ocurrirían de modo efectivo: por ejemplo, podrá hacer caer fuego desde el cielo gracias al "movimiento local", potencia natural de los demonios según los desarrollos de la demonología escolástica. Discutía que el Anticristo fuera capaz de hacer prodigios ligados al mejoramiento de la salud del hombre: toda sanación maravillosa debía ser atribuida al poder divino (aunque reconoce que el demonio podía hacer cesar las lesiones que él mismo provocaba)[55].

Luego, la *vita Antichristi* ibérica más destacada del siglo XV, el *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés, contiene ciertas novedades respecto de los milagros "falsamente dichos", que no calarían sin embargo en la anticristología hispana. Fiel a la tradición, menciona los prodigios tradicionales del Anticristo (hacer hablar a las estatuas, resucitar muertos, aparentar su propia muerte y resurrección, etc.), aclara que no serían obras "sobre natura" sino astucias diabólicas y, como Hildegarda o Ferrer, devela el artilugio: "dentro de un cuerpo muerto dañado echará un espírito malo y pareçerá vivo"[56]. Pero luego introduce en el mundo

[54] ALFONSO TOSTADO, *Commentaria in sextam partem Matthaei*, Venecia, Typographia Balleoniana, 1728, pp. 510-511. Notorio es que escribe esto en tiempos de emergencia del estereotipo de la brujería satánica.
[55] ALONSO DE ESPINA, *Fortalitium fidei*. *Liber quintus,* f. 179 r. (códice n° 154 del archivo de la Catedral de Burgo de Osma, 1464). Véase TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* 1, q. 110, art. 3.
[56] Martín MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo. Declaración… del sermón de san Vicente (1496)* (ed. F. Gilbert), Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 91, 94-96, 139-140, 144,165, 170, 173.

hispánico –tanto en la letra como en los grabados incluidos en la edición de su libro, procedentes de la tradición germánica– prodigios muy curiosos que no emulaban los milagros de Cristo: hacer salir un caballero de un huevo y un venado de una roca y provocar que un castillo flote en el aire. Estos hechos eran "impropios" tanto para ser naturales como para ser milagrosos[57]. Ampiés concluye que era muy espinoso explicar cómo estos falsos milagros parecerán verdaderos y elige no ahondar en la materia, porque eso podía enojar a los entendidos "y no trahe provecho a los otros"[58]. Asegura que el poder extraordinario del Anticristo (sobre todo el "hazer bivir a los muertos", potencia exclusiva de Dios) haría dudar a algunos en la fe: "que lo pueda hazer Antichristo es turbación", escribe[59].

Había, sin embargo, límites claros a la creatividad. El Tostado señala que las definiciones de la Iglesia en materia de fe (expresadas de modo infalible, en su opinión, en el concilio general) sí eran equiparables a la verdad evangélica. La autoridad del cenáculo de los ingenios más doctos, con la dirección del Espíritu Santo, sometía a cualquier criatura racional, incluso a los ángeles[60]. Si una razón intelectual se oponía de modo evidente a la fe establecida, había que someter el intelecto, aun cuando no se encontrara explicación. Es más, si la vista –que para Madrigal era la mayor fuente de certeza entre los hombres– mostraba algo opuesto a un artículo de fe, era necesario desconfiar del ojo[61]. Las proposiciones de fe eran incuestionables, la base de la *veritas*. El Tostado cita entonces los prodigios del Anticristo, el máximo desafío que tendría la Iglesia: sus obras parecerán milagros verdaderos, pero "si creyésemos al ojo, retrocederíamos en la fe"[62]. Los prodigios del Anticristo pondrían a prueba radicalmente el binomio verdadero/falso, lo empujarían a su punto crítico.

Madrigal mismo percibía el escollo. Al comentar *Mateo* 24, 24 (que él interpretaba como profecía ya cumplida) se ve en la necesidad de acla-

[57] *Ibidem*, p. 114; Richard EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages. A study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1981, p. 134.
[58] MARTÍNEZ DE AMPIÉS, *Libro del Anticristo*, p. 155.
[59] *Ibidem*, p. 95.
[60] ALFONSO DE MADRIGAL, *Defensorium trium conclusionum*, pp. 764, 779, 781.
[61] Véase respecto de la visión en la cultura premoderna Stuart CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 9-38.
[62] ALFONSO DE MADRIGAL, *Defensorium trium conclusionum*, pp. 798, 800.

rar que la existencia de prodigios diabólicos no negaba el poder probatorio de los milagros. Estos demostraban "cualquier verdad" (hasta la "más difícil de creer": que Dios se hizo hombre y vivió entre mortales)[63]. Por el contrario, dice, los prodigios del demonio no confirmaban la mentira (¡!), ni aunque fingiera cosas que solo Dios podía hacer, como resucitar a los muertos o sanar a los ciegos. Se pregunta entonces, ¿cómo evitar ser engañado en cuestiones de fe? ¿Cómo asegurar que los milagros de los apóstoles sí fueron verdaderos? ¿Cómo vencer la duda? Refiere el tiempo como primera medida de comprobación (la falsa resurrección, por ejemplo, se revela fallida tarde o temprano). Por otro lado, deposita la confianza en la Providencia: Dios no permitiría que los demonios engañaran a los buenos (*non permittit illos fallere bonos*), ni que actuaran de modo tan eficaz que no fuera posible discernir los prodigios verdaderos de los falsos (*ut non possit intelligi, an sint opera vera, vel fallacia*). En el tiempo previo a la destrucción de Jerusalén, los elegidos titubearon pero no cayeron[64]. Lo mismo sucedería en el final.

El Anticristo papal y la *cessatio miraculorum*: el desafío protestante

No fue el carisma profético amansado por Gerson sino el ingenio humano y la libre interpretación de la Biblia, con Lutero a la cabeza, lo que resultó crucial para la ruptura confesional definitiva que significó la Reforma. Lutero negó la autoridad de la Iglesia de Roma para discernir y juzgar en asuntos de fe, confiando únicamente en las Sagradas Escrituras y en su propia conciencia. El concilio de Constanza (y las bulas papales que lo ratificaron) habían condenado como herejía la identificación del Papa con el Anticristo y la negación de que este fuera el vicario de Cristo y los apóstoles[65]. Sin embargo, según Lutero, el Papa y los concilios podían errar, porque eran hombres. Los artículos de fe que establecían eran meras opiniones y no había obligación de creer en ellos, ni "aunque

[63] ALFONSO TOSTADO, *Commentaria in sextam partem Matthaei*, p. 512.
[64] *Ibidem*, p. 513. El Tostado reflexiona incluso sobre el sentido de *electi*.
[65] Juan Domingo MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venecia, Antonio Zatta, 1785, vol. 28, col. 137-139; 141-144.

un ángel del cielo dijera lo contrario". Como indicó Popkin, la disputa iniciada por el teólogo de Witterberg desencadenó una profunda revolución intelectual que abrió una lucha encarnizada no solo por la verdad (por lo sustancialmente verdadero) sino por el criterio de verdad[66]. Esta revolución incluyó también –en palabras de Eire– una redefinición repentina de la relación entre el mundo natural y el mundo sobrenatural[67].

La creencia en la inminencia del fin del mundo, la identificación del Anticristo con el papado y la doctrina del fin de los milagros fueron pilares del pensamiento de Lutero. En 1541, hacia el final de su vida, escribió *Supputatio annorum mundi*, una obra en forma de tabla cronológica con cálculos que indicaban la proximidad de la consumación del tiempo. Según Lutero, el poder del diablo había sido "desatado" en torno del año mil, marcando el inicio de la última etapa, de la senectud del mundo. En ese entonces, el obispo de Roma se había convertido en el Anticristo: Gregorio VII, líder de la reforma eclesial del siglo XI, es llamado *monstrum monstrorum* (vale aclarar que los teólogos protestantes difirieron en cuanto al momento exacto del inicio de la depravación papista y la liberación de Satanás)[68].

Desde muy temprano Lutero había identificado al papado –no a un Papa concreto sino a la institución toda– con el Anticristo. Este no sería un hombre, no llegaría en el futuro y no reinaría solo tres años y medio, como enseñaba la tradición; por el contrario, ya estaba presente en el mundo desde hacía siglos[69]. En *Contra la bula execrable del Anticristo* (1520), opúsculo que refutaba la bula *Exsurge Domine* de León X, escrito en latín y en alemán para facilitar su divulgación, sostiene que "el dragón infernal" rebufaba a través de dicha bula y que el Anticristo reinaba en

[66] Richard POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960, pp. 1-3; Susan SCHREINER, *Are You Alone Wise?: The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
[67] Carlos EIRE, *They Flew: A History of the Impossible*, New Haven, Yale University Press, 2023, p. 17.
[68] Cameron MACKENZIE, "The Lutheran Reformers' Understanding of the Historical Deformation of the Church", en John MAXFIELD (ed.), *The Pieper Lectures*, St. Louis, Concordia Historical Institute and The Luther Academy, 2001, vol. 5, pp. 14,16-33.
[69] Robin B. BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Standford, Stanford University Press, 1988, pp. 3, 42-43.

el mundo a través de los impíos sofistas que la habían promulgado[70]. Ese mismo año, en *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, el gran reformador afirma que cualquier milagro papista era obra del Anticristo y del demonio. Esto ya había sido advertido en *Mateo* 24, 24 y en II *Tesalonicenses* 2, 9: "Milagros y plagas no prueban nada, especialmente en estos últimos tiempos, muy calamitosos, para los que toda la Escritura ha anunciado falsos milagros"[71].

En 1521 se publicó *Pasión de Cristo y del Anticristo*, obra que presentaba al Papa como el Anticristo en veintiséis grabados de Lucas Cranach, colaborador de Lutero. Dispuestos en pares antitéticos, estos presentan la vida de Cristo y la del Papa como radicalmente opuestas: Cristo lavaba los pies como servidor, el Papa ordenaba que le besaran los pies; Cristo llevó una corona de espinas, el Papa portaba una tiara, etc. Lutero introdujo imágenes muy similares en el *Apocalipsis* de su versión alemana del Nuevo Testamento: la prostituta de Babilonia, con su tiara papal, recibía homenaje del emperador y de los cardenales de Roma[72]. En marzo de 1545, en un nuevo panfleto antipapista titulado *Contra el papado de Roma fundado por el diablo* (una suerte de introducción escrita a los grabados de *Imagen del papado*) Lutero vuelve a llamar al Papa *Widerchrist*[73]. En los Artículos de Esmalcalda (1537-1538) reafirma esta idea como punto central de la fe cristiana, que también reaparecerá como artículo de fe en la *Formula corcordiae* de 1577 y en el *Liber concordiae* de 1580[74]: "sin lugar a discusión", el Papa era el verdadero Anticristo, "colocado y encumbrado sobre y contra Cristo"[75].

[70] Martín LUTERO, "Contra la execrable bula del Anticristo (1520)", en *Obras reunidas I. Escritos de reforma* (ed. Pablo Toribio), Madrid, Trotta, 2018, pp. 319-320, 329.
[71] Martín LUTERO, "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana (1520)", en *Escritos políticos* (trad. Joaquín Abellan), Madrid, Tecnos, 1986, pp. 19-20.
[72] Ivan GOBRY, "Présentation", en Martin LUTHER, *Image de la papauté. 1545*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, pp. 79-80, 86.
[73] LUTHER, *Image de la papauté*, p. 129.
[74] María I. TORO PASCUA, "*Un impreso desconocido* de los Cromberger: los sermones castellanos de san Vicente Ferrer sobre el Anticristo (Sevilla, 1549) y su difusión en el ámbito de la Reforma", *Studia Aurea*, 14 (2020), p. 122.
[75] Martín LUTERO, "Los artículos de Schmalkalda (1537-1538)", en *Obras* (ed. Teófanes Egido), Salamanca, Sígueme, 2006, p. 343.

Así las cosas, Lutero consideró engañosos los signos por los cuales la Iglesia romana había establecido su errada doctrina. Él y los reformadores postularon la doctrina de la *cessatio miraculorum*, recuperando ciertas líneas de pensamiento presentes en la tradición de la Iglesia[76]. Si bien esta doctrina no formó parte de los artículos de fe protestantes, ni erradicó completamente la veneración de los santos en el universo reformado, sí arremetió con fuerza inusitada contra la devoción tradicional construida en torno de santuarios, imágenes, reliquias y peregrinaciones[77]. Además, socavaba la regla de fe reconocida hasta entonces: los milagros habían sido considerados prueba irrefutable de cualquier verdad defendida por la Iglesia. La doctrina del cese de los milagros le permitía al bando protestante desmantelar universalmente cualquier presunto milagro católico, sin necesidad de debatir caso por caso, anulando de un solo golpe el poder taumatúrgico de los santos, los profetas e incluso los sacerdotes del bando papista[78]. Si bien los reformados no cuestionaron la autenticidad y plena credibilidad de los milagros bíblicos y apostólicos, los ocurridos más tarde fueron impugnados, considerados como fraudes o como perversas confabulaciones del demonio[79]. La *cessatio miraculorum* contribuía a legitimar la Reforma, pues –como alegaban los católicos– no había habido ningún milagro divino que validara la radical ruptura con el papado y la tradición eclesiástica y porque funcionaba como una

[76] Agustín de Hipona, ambiguo sobre el tema, había esbozado la doctrina de la *cessatio miraculorum* en *De Vera Religione*, lib. 1, cap. XXV (*Patrologia Cursus Completus. Serie Latina*, vol. 34, col. 142). También en *De civitate Dei* (21, 9) habló de un solo milagro, la creación, por el cual Dios ya había dispuesto todo desde el principio, incluso la Encarnación y la Resurrección –Moshe SLUHOVSKY, "Calvinist Miracles and the Concept of the Miraculous", *Renaissance and Reformation-Renaissance et Réforme*, XIX/2 (1995), p. 9–.

[77] David COLLINS, *Reforming Saints. Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*, Oxford, Oxford University Press, 2008; Yves KRUMENACKER, "Sainteté catholique et sainteté protestante (XVIe-XVIIe siècles)", *en 21e Congrès international des sciences historiques. Amsterdam*, HAL Open Science, 2010; Philip SORGEL, *Miracles and the Protestant Imagination: The Evangelical Wonder Book in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 33-66.

[78] Alexandra WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 226-228; Carol PIPER HEMING, *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe, 1517-1531*, Kirksville, Truman State University Press, 2003.

[79] Lorraine DASTON, "Marvellous Facts and Miraculous Evidence", *Critical Inquiry*, 18 (1991), 93-124 (pp. 107-108); EIRE, *They Flew*, pp. 17-18, 23, 61-62.

estrategia para quebrar la línea de continuidad que unía a Roma con la Iglesia primitiva[80].

La negación universal de los milagros postevangélicos reforzaba, además, la doctrina de la *sola Scriptura*: el Texto Sagrado (y no el papado) era la única fuente de autoridad para validar la fe[81]. Cualquier intervención extraordinaria posterior de la divinidad resultaba superflua. Por lo tanto, gran parte de la tradición debía ser abandonada y la historia eclesiástica debía ser radicalmente reescrita[82]. Los santos podían ser ejemplos de probidad y merecer respeto pero no mediaban entre Dios y los hombres, no obraban milagros ni debían ser venerados[83]. En una epístola de 1530, Lutero criticaba al papado por haber endiosado a los santos. Invocar su intercesión y rendirles culto era un "capricho humano y un hallazgo singular al margen de la palabra de Dios", una idolatría que iba en contra del primer mandamiento[84]. Juan Calvino, por su parte, no abandona la noción de *miraculum* (resignificando el término) pero niega los milagros postevangélicos de la Iglesia romana[85]. En su opinión, quienes aún deseaban milagros, como si hubieran olvidado los antiguos, eran monstruos tan deformes como un hombre convertido en bestia[86]. Ambos reformadores afirmaban que Cristo (*Mateo* 24, 24) y Pablo de Tarso (II *Tesalonicenses* 2, 9) habían advertido claramente acerca de

[80] Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana* (trad. Jacinto Terán), Buenos Aires, La aurora, t. I, p. 83; WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, p. 228.
[81] El sagaz Tomás Moro respondió que la autoridad de la Iglesia precedía a la autoridad de las Escrituras: la Iglesia fijó el canon bíblico, distinguió los Evangelios "inspirados" de los apócrifos (SCHREINER, *Are You Alone Wise?*, p 189).
[82] Arthur HUIBAN, "Autorité de l'Église et autorité de l'Écriture: la matrice confessionnelle des controverses sur le miracle au début de l'époque moderne (XVIe -XVIIe siècles)", *Archives de sciences sociales des religions*, 203 (2023), 51-72; EIRE, *War against the Idols*, pp. 56-60; SLUHOVSKY, "Calvinist Miracles", p. 8.
[83] KRUMENACKER, "Sainteté catholique et sainteté protestante".
[84] Martín LUTERO, *Una epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos* (ed. y trad. Arturo Parada), Madrid, Escolar y Mayo, 2017, pp. 111-112.
[85] En su opinión, el orden de la naturaleza en su totalidad era milagroso. Tanto las recurrencias del mundo creado como sus manifestaciones más asombrosas y excepcionales habían sido dispuestas por Dios. Lo "milagroso" era subjetivo, no ontológico: era llamado así en función del entendimiento o la interpretación humana. En su opinión, los elegidos, a través de la gracia recibida, podían reconocer en los signos y eventos de la historia la manifestación de la providencia divina (SLUHOVSKY, "Calvinist Miracles").
[86] Juan CALVINO, *Des Scandales* (ed. Olivier Fatio), Ginebra, Droz, 1984, p. 221.

los engañosos prodigios que traería consigo el reino tiránico del Papa-Anticristo. Como indica Sorgel, Lutero adaptó la alarmante escatología que reinaba entonces para condenar los milagros de su tiempo[87].

Estas ideas se trasladaron a la Inglaterra reformada y a los hugonotes franceses. Predicadores, polemistas y teólogos argumentaron que la era de los milagros había finalizado en tiempos de los apóstoles, apoyándose en los pasajes apocalípticos de Mateo y de Pablo. En Inglaterra, el parlamentario Reginald Scot, en *The Discoverie of Witchcraft*, sostuvo que los milagros solo habían sido necesarios en la Iglesia primitiva para asegurar el establecimiento del Evangelio[88]. Los prodigios de los últimos días, en cambio, eran falsos y mentirosos (escéptico respecto de la brujería, aclara que el Evangelio no se refería allí a la supuesta capacidad de las brujas de obrar milagrosamente, *the miraculous working of Witches*, sino a los prodigios del Anticristo, es decir, del Papa)[89]. El polemista Richard Sheldon, luego de abandonar el catolicismo, afirmaba –citando también a *Mateo* 24 y II *Tesalonicenses* 2– que la abundancia de milagros en el catolicismo era prueba evidente de que se trataba de la sinagoga anticristiana, de la bestia heptacefálica o la ramera vestida de escarlata prefigurada en el Apocalipsis[90].

En Francia, la controversia anti-católica también recurrió a la escatología y al cese de los milagros. El pastor hugonote Nicolás Vignier, en su *Théatre de l'Antechrist* (1610), recopilaba, por encargo del sínodo de La Rochelle de 1607, los falsos milagros de los papistas y los argumentos protestantes respecto del Papa-Anticristo, que ya para entonces tenían casi un siglo de vivo desarrollo[91]. El hugonote Pierre Du Moulin creía que, pasado el tiempo de los apóstoles, los milagros eran propios del Anticristo, que buscaba imponer doctrinas novedosas. Los enviados de

[87] CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, p. 85; SORGEL, *Miracles and the Protestant Imagination*, p. 39.
[88] Más ejemplos de autores ingleses en WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, pp. 226-228.
[89] Reginald SCOT, *The discouerie of witchcraft*, Londres, William Brome, 1584, pp. 448, 130.
[90] Richard SHELDON, *A Survey of the miracles of the Church of Rome, prouing them to be Antichristian*, Londres, Edward Griffin, 1616, pp. 245-246. Véase CLARK, *Vanities of the Eye*, pp. 178-179.
[91] CLARK, *Vanities of the Eye*, p. 180.

Dios, en cambio, no obraban ninguno, para no ser confundidos con los falsos profetas anunciados en *Mateo*[92]. Ningún milagro post-evangélico había sido predicho en las Escrituras; solo signos *qui tendent à seduire & à faire la guerre à Dieu*. Por algo la Iglesia romana no era capaz en sus días de resucitar muertos o iluminar a los ciegos. Su industria para fingir milagros se reducía casi totalmente a la expulsión de demonios, cosa que podía lograrse *par collusion avec eux*[93]. Los pasajes bíblicos citados, en su opinión, le "cerraban la boca" a los opositores (eran *le meilleur moyen de fermer la bouche à ceux qui nous demandent des miracles*)[94].

También un agustino burgalés llamado Tomás Carrascón, convertido al calvinismo y exiliado en Inglaterra, publicó una obra sobre el asunto titulada *Miracles Unmasked*, bajo el pseudónimo de Fernando Tejeda. Salida de una imprenta londinense en 1625, afirmaba que los milagros habían sido un don temporal, como la leche materna o el andador para el bebé, solo necesarios en la primera crianza. Recibida la luz del Evangelio, era una injuria contra Dios esperar nuevos milagros. Los presuntos prodigios divinos que certificaban los católicos o bien eran fabricados por el hombre o bien eran engaños diabólicos. Tejeda dice haberse esforzado vanamente por ver alguno de los milagros que anunciaban los frailes en España pero que parecía que, como los robos, siempre sucedían en la oscuridad de la noche[95].

Basten estos ejemplos para mostrar la simbiosis inextricable entre el ideario apocalíptico reformado y la negación de los milagros extraescriturales. Ambas doctrinas permitían aniquilar la autoridad de Roma y legitimar la ruptura confesional. Si el papado era el Anticristo, los milagros de la Iglesia romana eran los artilugios de Satanás anunciados en el Evangelio. La anticristología y la etiología de los milagros se

[92] Pierre du MOULIN, *De la vocation des pasteurs*, Iean Iannon, 1618, pp. 54-55, 258. Volverá sobre estas ideas con recurrencia. Por ejemplo, en *Bouclier de la Foi* (1618) y *La Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme* (1627).
[93] Pierre du MOULIN, *Nefvieme decade de sermons*, Ginebra, Pierre Chouët, 1654, pp. 153-154.
[94] *Ibidem*, p. 78; DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 215-218. Véase *Mateo* 12, 24.
[95] WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, p. 226; Felipe PEREDA, *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 358-359.

convirtieron en temas centrales de la polémica confesional desplegada abiertamente entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII[96].

La respuesta católica

La consumación del siglo era un tema central en el imaginario cristiano a fines del siglo XV y principios del XVI, particularmente en el ámbito ibérico. Las grandes expectativas generadas por la expansión imperial –la conquista del reino nazarí, las conversiones masivas, la expulsión de los judíos, el descubrimiento del 'Nuevo Mundo'– se expresaron en la espera militante y optimista del advenimiento de una nueva era, guiada por un pastor angélico o un emperador universal, en línea con la tradición escatológica catalano-aragonesa[97]. Esta esperanza, fuertemente politizada, no desapareció de la escena: resurgió, por ejemplo, en tiempos de la expulsión de los moriscos, bajo la consigna de la 'Restauración de España'[98]. Sin embargo, tras el estallido de la Reforma, la Iglesia católica se vio obligada a rebatir los ataques protestantes.

Cierto es que tanto las inquietudes respecto del fin del mundo como la preocupación por el estatuto de los milagros preocupaban a la jerarquía eclesiástica antes de 1517, cuando adquirirían una fisonomía renovada. Evidencia de lo primero es la prohibición del V Concilio de Letrán de anunciar fechas precisas para la llegada del Anticristo y el Juicio Final[99]. Evidencia de lo segundo es, por un lado, la creciente ambición de los filósofos por dar una explicación natural a los hechos extraordinarios, desafiando incluso la ortodoxia teológica. El caso más célebre, en este sentido, es el de Pietro Pomponazzi. Él creía, por ejem-

[96] HUIBAN, "Autorité de l'Église", pp. 51-72; SLUHOVSKY, "Calvinist Miracles", pp. 5-25; John RUTHVEN, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993; EIRE, *War against the Idols*, pp. 2-3, 221-224 y *passim*.
[97] María I. TORO PASCUA, "Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV", *Via Spiritus*, 60 (1999), 27-63 (p. 31).
[98] Stefania PASTORE y Mercedes GARCÍA-ARENAL, "Introducción", pp. 10-19, 29-31 y Adriano PROSPERI, "El Nuevo Mundo y las inquietudes apocalípticas en el siglo XVI italiano", pp. 37, 39-42, ambos en Stefania PASTORE y Mercedes GARCÍA-ARENAL, (eds.), *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*, Madrid, Abada, 2018.
[99] PROSPERI, "El Nuevo Mundo…", p. 41; DELUMEAU, *op. cit.,* pp. 214-215.

plo que las propiedades curativas de las reliquias y otros tantos milagros podían ser atribuidos a propiedades naturales ocultas[100]. Por otro lado, las manifestaciones materiales de la piedad popular habían llegado a un punto tan dramático en el otoño de la Edad Media que despertaban críticas inocultables. La más famosa oposición a los abusos del culto y la corrupción de la Iglesia provino de Erasmo de Róterdam[101]. El gran humanista desarrolló una mordaz ofensiva contra el culto supersticioso de los santos, el formalismo ritual, el monacato, el escolasticismo...[102]. Se inclinaba por la piedad interior y la adhesión a la *philosophia Christi*, relegando la fascinación por los milagros[103]. Por todo esto –y su apoyo a la labor de edición y traducción de la Biblia– fue considerado un tibio aliado de los protestantes. Su pluma sarcástica había llegado a sugerir, en *Julius exclusus* (texto que circuló anónimo), que el papa Della Rovere había sido el mejor vicario del demonio en el mundo (según Tracy, en un lenguaje *usually reserved for the Antichrist*)[104]. Sin embargo, el caso de Erasmo muestra que el quid último de la disputa era el reconocimiento de la autoridad eclesial. Ante el quiebre confesional, el sometimiento de Erasmo a la Iglesia de Roma resultó capital: en 1524, el reformador Wolfgang Capito escribió que Erasmo prefería "la paz bajo el Anticristo que la guerra bajo Cristo"[105].

Así las cosas, el interés de la Iglesia Católica por reforzar y centralizar su autoridad le permitía no solo responder a los ataques de los

[100] Stuart CLARK, *Thinking with Demons: the idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon, 1997, p. 263.
[101] EIRE, *War against the Idols*, pp. 8-53.
[102] Es famoso su *Peregrinatio Religionis Ergo*, por ejemplo, la Virgen escribe una carta a Zwinglio y le agradece de persuadir a la gente de no invocarla, cansada de oír ella tantas peticiones (*ibidem*, p. 49).
[103] Véase como ejemplo de esto último el Coloquio 29, titulado "Los franciscanos", llevado a la imprenta por vez primera en 1524, en Basilea, y publicado en castellano en Logroño *circa* 1529. Allí se lee: "los milagros acontecieron en el momento oportuno para convencer a los incrédulos. Ahora solo necesitamos una vida piadosa". Y luego: "el que más santamente venera a los santos es quien los imita" –ERASMO DE RÓTERDAM, *Coloquios* (eds. Julián Solana Pujalte y Rocío Carande), Zaragoza, Pórtico, 2020, vol. 1, p. 483–.
[104] James TRACY, *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 89.
[105] EIRE, *War against the Idols*, p. 48; ERASMO DE ROTERDAM, *Discusión sobre el Libre Albedrío. Respuesta a Martín Lutero* (ed. y trad. de Ezequiel Rivas), Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012, p. 13.

reformados sino también encauzar las derivas populares problemáticas y los abusos en torno al culto a los santos. En el ámbito hispano, antes de las definiciones de Trento, se publicó en Sevilla (en 1527, 1534 y 1549) la versión traducida de los *Moralia in Job*[106]. En ella se leía que la Iglesia no tenía necesidad del socorro de los milagros luego de haber domado la infidelidad y que no buscaba señales sino "merecimientos de virtudes" (aunque "quando la oportunidad lo demanda los demuestra por muchos"). También enseñaba Gregorio que en los hombres no debían ser veneradas las señales de los milagros sino la "humildad caritativa" y que por eso la Iglesia despreciaba a los herejes "aunque hagan ahora (…) algunos miraglos", por saber que "no son de especie de santidad". "No es probança de la santidad fazer miraglos y señales, mas amar a cada uno como a si mismo", dice, porque "los verdaderos siervos de Dios no los pruevan los miraglos sino la verdadera caridad"[107]. En 1545, el franciscano Luis de Maluenda, acérrimo antiprotestante, también escribía que, una vez establecida la fe en tiempos de los apóstoles, lo propio de la Iglesia no era la virtud de hacer milagros sino obras santas para "alindar" la fe. Incluso los apóstoles habían sido más excelentes por sus obras virtuosas que por sus milagros ("mayor cosa es bivir vida justa e virtuosa que obrar maravillas", dice). Si la Iglesia de su tiempo no obraba los milagros exteriores y visibles de la época evangélica era para que la fe se fortaleciera en el corazón: "el que quiere y busca milagros quiere y busca vanagloria y vana fama"[108].

Pocos años más tarde, el concilio de Trento trató el asunto y ratificó "los saludables ejemplos de los santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos"[109]. La Iglesia postridentina, pese a todo, defendió la intercesión de los santos, la cuestionada piedad de las órdenes religiosas (cantera fundamental de la santidad en la temprana modernidad) y

[106] *Los Morales de Sant Gregorio papa* (trad. Alonso Álvarez de Toledo), Sevilla, Jacobo Chromberger, 1527, f. iii.
[107] *Ibidem*, t. II, ff. 145v., 42v.
[108] LUIS DE MALUENDA, *Leche de la fe del príncipe christiano con LXII milagros de Jesuchristo nuestro Dios y Redemptor y con los misterios del Antechristo*, Burgos, Juan de Junta, 1545, f. 270v.
[109] Mariano LATRE (ed.), *El Sacrosanto Concilio de Trento* (ed. de Ignacio López de Ayala), Barcelona, Benito Espola, 1845, "Sesión XXV del día 2 de diciembre de 1563", p. XLII.

el mercado de reliquias[110]. Los milagros validaban la Iglesia visible, la sucesión apostólica, el poder soteriológico de las obras y el valor de los sacramentos. Se trataba además de una costumbre de la Iglesia "recibida desde los tiempos primitivos". Sin embargo, el Concilio se ocupó también de condenar los "abusos en estas santas y saludables prácticas" y vedar toda superstición ligada al culto de los santos. Prohibió la admisión de "nuevos milagros", reliquias o imágenes sin la aprobación del obispo (quien debía consultar, a su vez, a teólogos y personas piadosas) y, en caso de duda o difícil resolución, no podía decretarse nada nuevo sin consultar al romano pontífice[111].

Esta reafirmación de los milagros –y de la autoridad de la Iglesia para sancionar su autenticidad– combatía la anticristología protestante y, también, el pantano de la confusión (o, al menos, lo situaba en un futuro incierto). La tarea no era fácil. La Europa barroca se caracterizó por la proliferación de prodigios y eventos maravillosos de todo tipo: relevaciones, profecías, bilocaciones, levitaciones, vuelos nocturnos, crímenes mágicos, cópula con demonios "íncubos" y "súcubos", obsesiones y posesiones diabólicas, espectros fantasmales, etc.[112] Los fenómenos milagrosos, en particular, prevalecieron en la España católica[113]. Los protestantes, como hemos dicho, si bien continuaron creyendo en la existencia de prodigios, creían que –si no eran una farsa o el síntoma de alguna enfermedad– debían ser adjudicados sin más a las fuerzas del Maligno[114]. En estos términos atacaron los presuntos milagros católicos. Por ejemplo, el gran "hereje español" Cipriano de Valera publicó en el mismo año de 1588 un tratado para demostrar que el Papa era el Anti-

[110] Eliseo SERRANO MARTÍN, "Hagiografía y milagro. Fabricar santos en la Edad Moderna", en José Luis BETRÁN *et alii* (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, p. 194. En el texto del dominico Nicolás Díaz, los milagros son citados incluso como una prueba de la existencia del alma (Nicolás DÍAZ, *Tratado del iuyzio final en el qual se hallaron muchas cosas muy prouechosas y curiosas*, Valladolid, Fernández de Córdoba, 1588, f. 88r.).
[111] LATRE (ed.), *El Sacrosanto Concilio de Trento*, p. 332.
[112] Véanse por ejemplo EIRE, *They Flew*; Andrew KEITT, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005; Brian LEVACK, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013; CLARK, *Thinking with Demons*.
[113] EIRE, *They Flew*, pp. 258-260.
[114] *Ibidem*, pp. 317-318 y *passim*; CLARK, *Vanities of the Eye*, pp. 204-236.

cristo (a partir de pasajes escriturarios con los que "los mismos papistas" definían a este último) y una obra titulada *Enjambre de los falsos milagros e ilusiones del demonio* en la que denunciaba los falsos estigmas y levitaciones de la portuguesa María Lobo de Meneses, conocida como María de la Visitación[115].

Ahora bien, la España de la Inquisición tenía sus propios medios para develar el fraude o la actividad demoníaca. En ese año de 1588 había sido el propio Santo Oficio quien había constatado la impostura de la monja de Lisboa. La Iglesia católica ejercía el discernimiento con dedicación. Su poder para diferenciar los hechos naturales (incluyendo las ilusiones y las falsificaciones humanas y diabólicas) de los sobrenaturales reafirmaba la etiología divina de estos últimos y permitía presentarlos como evidencia de la veracidad de la fe católica frente a un protestantismo desprovisto de milagros[116]. La exégesis neo-escolástica acompañaba el proceso: mientras Calvino consideraba que la fe sensual del apóstol Tomás era imperfecta, los teólogos católicos la tomaban como un testimonio escriturario del valor probatorio de los signos sensibles para la confirmación de la fe[117]. En palabras de Pereda, esta exégesis de *Juan* 20, 24-29 respondía incluso "a la importancia cada vez mayor que las pruebas empíricas, el testimonio y la autopsia estaban adquiriendo en las ciencias humanas y en las de la naturaleza"[118]. La avidez católica por mantener la credibilidad de los milagros (evitando las críticas antipapistas o escépticas) los llevó a estudiar el orden y la previsibilidad del mundo natural. Es decir, no desalentó la investigación racional del mundo sino todo lo contrario. Era necesario conocer la naturaleza para

[115] CIPRIANO DE VALERA, *Tratado del papa*, Londres, Arnoldo Hatfildo, 1588, p. 255; CLARK, *Vanities of the Eye*, p. 176.
[116] CLARK, *Vanities of the Eye*, pp. 181-182 y *Thinking with Demons*, p. 262; KEITT, *Inventing the Sacred*, p. 159.
[117] Glenn MOST, *Doubting Thomas*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, pp. 145-154; Felipe PEREDA, *Crimen e ilusión: el arte de la verdad en el Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 33-36. Teólogos protestantes dudaban de que Tomás hubiera tocado efectivamente la herida de Jesús. Los católicos defendían el valor de los milagros (Guillaume Budé, Johann Cochlaeus, Alfonso de Castro, Diego de Simancas, Richard Bristow, John Floyd, Roberto Belarmino, etc.). *Vid*. WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, p. 228.
[118] PEREDA, *Crimen e ilusión*, pp. 33-34.

reconocer las manifestaciones sobrenaturales, para que el fenómeno milagroso no fuera degradado[119].

Ahora bien, la construcción de la prueba "empírica" no era un proceso sencillo. Por su definición misma, la categoría de 'milagroso' o 'sobrenatural' (aquello que estaba totalmente fuera del orden de la naturaleza creada) y la de 'preternatural' (los fenómenos asombrosos operados por poderes *naturales* de ángeles o demonios, ocultos y desconocidos para los hombres) se vieron necesariamente alteradas por las elucubraciones teóricas de la ciencia demonológica y por el avance de la ciencia natural. Los límites entre los campos correspondientes a cada una de ellas se tornaron cada vez más difusos y disputados. Como indica Clark, las explicaciones sobrenaturales fueron desafiadas por las preternaturales y estas, a su vez, por el conocimiento cada vez mayor de la naturaleza, por la ciencia ordinaria[120]. La distinción entre maravilla y milagro se hizo cada vez más complicada: a lo dicho se sumaba el temor creciente al engaño de los sentidos y a la falibilidad de la mente humana (creciente desde la década de 1560, en virtud de la revitalización del escepticismo clásico)[121]. En sus *Ensayos*, Montaigne definía no solo el falso milagro sino el milagro a secas como dependientes de la ignorancia humana "del modo de obrar que la naturaleza tiene"[122]. Sin embargo, insistir en la distinción entre ambos era un recurso ideológico vital del catolicismo y la dificultad misma del discernimiento se convertía en un argumento utilizado por el bando romano para subrayar la urgente y necesaria reafirmación de una autoridad suprema que resolviera los "problemas de frontera"[123].

En medio de esta batalla, la Iglesia de Roma tomó medidas para reforzar su poder. Endureció el protocolo de canonización, ajustando el control y el escrutinio sobre la "fábrica de santos" y ponderando no solo el martirio –el camino más cierto a la santidad– sino también las virtu-

[119] EIRE, *They Flew*, p. 361; KEITT, *Inventing the Sacred*, pp. 9, 159-160; CAMPAGNE, *Homo Catholicus*, pp. 429-443.
[120] CLARK, *Thinking with Demons*, p. 262.
[121] *Ibidem*, p. 265; CLARK, *Vanities of the Eye*, pp. 39-160, 266-299.
[122] MICHEL DE MONTAIGNE, *Ensayos* (trad. Constantino Román), Buenos Aires, Losada, 1941, v. 1, p. 105.
[123] KEITT, *Inventing the Sacred*, p. 8.

des heroicas y la *fama sanctitatis*[124]. La "santidad fingida", en el marco de la Inquisición española, se convirtió en una figura legal distintiva, que definía una desviación grave y peligrosa[125]. La renovación del protocolo apeló, sobre todo, a la "racionalización" de lo milagroso, es decir, al establecimiento de criterios comprobables que permitieran evaluar la veracidad de los milagros, adecuando la ciencia natural a los propios fines de la Iglesia. Si los protestantes se sirvieron de ella para negar los milagros extra-escriturarios (todos los acontecimientos post-bíblicos debían responder necesariamente a una ley natural), los teólogos católicos la pusieron al servicio de la depuración del fenómeno milagroso[126]. Un ejemplo claro de los cambios procedimentales es el estricto requerimiento, desde la década de 1620, a la hora de certificar cualquier presunta curación milagrosa, de que dos peritos médicos declararan si esta podría haber ocurrido *ex causa naturali*[127]. Además, desde 1631, el papa Urbano VIII creó la figura del *promotor fidei*, un verdadero "abogado del diablo" que debía poner en cuestión cualquier prueba de presunta actividad sobrenatural del aspirante a santo[128].

La Iglesia profundizó también los estudios demonológicos (que conformaron entonces una verdadera "revolución científica paralela", según Eire) y dictó instrucciones muy cautelosas para el tratamiento de la brujería en los territorios bajo su obediencia, tendientes a detener la persecución judicial por la enorme dificultad del caso[129]. Dispuso además

---

[124] El establecimiento de la Sagrada Congregación de Ritos en 1588 y los decretos *De non cultu* de 1634 resultan clave al respecto. Véase Giulio SODANO, "El nuevo proceso de canonización de la edad moderna", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020), 53-72; Teófanes EGIDO, "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista", *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), 66-68.

[125] EIRE, *They Flew*, p. 261.

[126] HARRISON, "Miracles, Early Modern Science", p. 505; EIRE, *They Flew*, pp. 366-367; WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, pp. 227-228.

[127] Fernando VIDAL, "Miracles, Science, and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making", *Science in Context*, 20/3 (2007), 481-508. Cfr. Bradford BOULEY, "The Heart of Heresy: Inquisition, Medicine, and False Sanctity", en Maria Pia DONATO (ed.). *Medicine and the Inquisition in the Early Modern World*, Leiden, Brill, 2019, pp. 34-62.

[128] EIRE, *They Flew*, p. 367.

[129] *Ibidem*, p. 318. Véanse por ejemplo, las "Instrucciones cursadas por la Suprema el 29 de agosto de 1614", editadas en PEDRO DE VALENCIA *Obras completas VII* (eds. Manuel Marcos Casquero e Hipólito Riesco Alvárez), León, Universidad de León, 1997, "Apéndice IV", pp. 195-200).

nuevas normativas para clericalizar y estandarizar el ritual del exorcismo y para depurarlo de abusos y prácticas supersticiosas a través del *Rituale romanum* de Paulo V, de 1614[130]. También ratificó la doctrina gersoniana de la *discretio spirituum*, haciendo prevalecer la figura del teólogo erudito como director espiritual de profetas, místicos y visionarios. El teólogo no era el santo pero sí el censor de la santidad (entre las célebres canonizaciones del Barroco brillan por su ausencia los teólogos y solo un Papa del período fue santificado, no antes del siglo XVIII)[131]. Además, como veremos, se dará creciente lugar a la posibilidad de suspender el juicio, de asumir la incertidumbre.

Ahora bien, también fue necesario en la batalla confesional, para la defensa de la Iglesia católica, atender al terreno de la anticristología. No es casual que entre mediados del siglo XVI (sobre todo, desde la década de 1580) y mediados de XVII haya habido una verdadera explosión de textos cristianos –y católicos e hispanos, en particular– sobre la controversial figura del Anticristo. La reinterpretación protestante de esta figura y de los *magna signa* preanunciados en el Evangelio, como hemos visto, no era mera retórica. Atacaba el corazón de la Iglesia católica. Además, la tradición misma había presentado los prodigios del Anticristo como la prueba crucial y definitoria de la fe. Propongo revisar entonces algunos de los tratados anticristológicos hispanos del período (un género tan profuso como poco estudiado) escritos tras la Reforma y, sobre todo, después de Trento. Teólogos y tratadistas de la España católica compusieron un discurso sobre el Hijo de la Perdición y sus prodigios que, sin olvidar a los viejos enemigos de la fe (las minorías religiosas, sobre todo), se ajustó principalmente a las necesidades impuestas por la lucha contra el protestantismo. Reafirmar la figura del Anticristo humano y futuro se convirtió en una estrategia primordial para la salvaguardia del catolicismo. Además, la tradición escatológica posponía el cese de los milagros a un futuro último. Unos mil años antes del inicio de la

[130] SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit*, p. 63; EIRE, *They Flew*, pp. 324-329.
[131] Thomas SANTA MARIA, "Temptation, Torture, and Truth. Philip Neri and Reforming Catholic Rome", en Elisa FREI y Eleonora RAI (eds.), *Profiling saints. Images of Modern Sanctity in a Global World*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, pp. 36-37. Belarmino sería canonizado en el siglo XX.

Reforma, Gregorio Magno había escrito en sus *Moralia* que, por una aterradora disposición oculta, los milagros serían eliminados casi por completo cuando se acercara el Fin (*miraculorum prodigia tolluntur*, dice), mientras que los portentos del Enemigo serían abundantes y manifiestos. La Iglesia enraizaría su esperanza entonces no en signos visibles y presentes sino en las "cosas celestiales": los fieles vencerían al Anticristo *sine signis*, por la fuerza de su constancia interior (*per internae constantiae calcem*)[132]. Esta postura gregoriana se inmiscuyó en el plano de la polémica religiosa (prueba de esto es el caso de los "mártires voluntarios" de Córdoba, a mediados del siglo IX)[133] y fue reafirmada como verdad ortodoxa en tiempos de la Escolástica[134].

Los falsos milagros del Final en la España católica

La reacción de la escatología católica ante el ataque del protestantismo fue profusa. En el ámbito peninsular, los líderes de la Reforma, sobre todo Lutero y Calvino, fueron definidos como retratos vivos del Hijo de Perdición y ellos y sus seguidores como sus precursores o "anticristos menores". Algunos autores extremaron a tal punto la idea que decían que Lutero había nacido por intervención de un demonio íncubo, como lo haría el Anticristo[135]. Los teólogos católicos vieron en las nuevas "sectas"

[132] GREGORIO MAGNO, *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job*, lib. 34, 3, 7 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 76, col. 721). La idea de que los milagros cesarán en el fin del mundo no es una invención de Gregorio Magno. En los siglos previos, había habido quienes interpretaban que lo que retenía o retardaba la llegada del Anticristo (es decir, el enigmático *katékhon* referido en II *Tesalonicenses* 2, 7) era el Espíritu Santo, cuyas obras milagrosas declinarían hasta casi desaparecer cuando llegara el tiempo del Anticristo (HUGHES, *Constructing Antichrist*, pp. 59, 131-132).

[133] La jerarquía eclesiástica cuestionó entonces la santidad de los mozárabes ejecutados por las autoridades del emirato musulmán. Se ponía en duda que el "martirio voluntario" convirtiera a aquellos hombres en verdaderos mártires y se decía que no habían obrado milagro alguno. En este contexto, Eulogio (que sería ejecutado en 859) citó estratégicamente las palabras de Gregorio en defensa de sus compañeros: los santos no harían milagros en el fin del mundo y este estaba cerca (Mahoma era el Anticristo, según su visión) (EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* (ed. Juan Gil Fernández), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, l. I, cap. XIII-XIV (t. 2), pp. 379-380).

[134] *Compendium theologicae Veritatis*, lib. VII, cap. IX: *Ecclesia vero non faciet tunc miracula*.

[135] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 144; Diego de ARCE, *Miscelánea primera de oraciones eclesiásticas*, Murcia, Diego de la Torre, 1606, ff. 26v, 46r y ss.; Francisco ESCRIVÁ, *Discursos*

la prefiguración de las atrocidades de los tiempos novísimos. El jesuita Francisco Escrivá, por ejemplo, creía que el Anticristo no tardaría en llegar por la guerra "tan a la descubierta" que hacían los protestantes contra el Santísimo Sacramento[136]. El dominico portugués Antonio Rozado estimaba que los falsos profetas anunciados en el Evangelio ya habían aparecido: Wycliff, Lutero o Calvino eran "prophetas do demonio"[137]. Además, las *vitae Antichristi* hispanas insistieron una y otra vez en la carnal humanidad del Anticristo[138]. Esta noción, en el contexto de la polémica confesional, era en sí misma una refutación de la tesis antipapista de la Protesta. El franciscano Diego de Arce contrastó en 1606 ambas posturas: mientras los católicos hablaban del Anticristo como "de una particular y singular persona", los herejes de su época decían que no era un hombre sino el reino tiránico del Papa[139].

Otro punto clave de la polémica giró en torno de los signos. Los tratadistas peninsulares hicieron hincapié en el carácter inaudito y distintivo de los prodigios futuros del Anticristo. Volver sobre la interpretación ortodoxa de los pasajes de Mateo y Juan respecto de los *magna signa* era medular para refutar la doctrina protestante de la cesación de los milagros y, sobre todo, la idea de que los signos católicos eran los prodigios demoníacos y anticristianos vaticinados en la Biblia. Esta estrategia es explícita en el libro quinto de la *Defensio fidei* de Francisco Suárez, dedicado al Anticristo y a refutar los errores del anglicanismo[140]. Salvo algunas excepciones creativas –como la mencionada interpretación del Tostado de *Mateo* 24, 24 o la exégesis, también preterista, de *Apocalipsis* 13, 13 del jesuita Luis de Alcázar; o la idea de Juan de Horozco y

sobre los quatro novissimos, Valencia, Patricio Mey, 1609, pp. 397-398 (hay una edición anterior, de 1604). Respecto de Lutero y la acción del demonio íncubo en su nacimiento véase como ejemplo Tomás de MALUENDA, *De Antichristo libri undecim*, Roma, Carolus Vulliettus, 1604, p. 71 y Lucas FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo*, Madrid, Francisco García, 1649 (segunda edición), p. 43.

[136] ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, pp. 397-398.

[137] Antonio ROZADO, *Tratados sobre os quatro novísimos*, Oporto, Ioaõ Rodriguez, 1622, p. 122.

[138] Véase por ejemplo MALUENDA, *De Antichristo*, pp. 73-75.

[139] ARCE, *Miscelánea*, f. 107r.

[140] Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, Venecia, Typographia Balleoniana, 1749 (1613), pp. 335-336.

Cobarruvias de que *Mateo* 24 era "razón general" y no aplicaba solo al tiempo del Juicio (que no sería "tan presto")– los teólogos católicos atribuyeron los signos mentirosos predichos en el Evangelio al Anticristo y sus adláteres[141].

Además, recuperando la tradición de la Iglesia, describieron estos prodigios en detalle. El franciscano Luis de Maluenda, por ejemplo, sostiene que el Anticristo hará portentos propios del demonio, como hacer bajar fuego del cielo o hablar a los ídolos[142]. Pero, además, el Anticristo se ocuparía de "contrahacer los milagros de Jesucristo": su invención de nigromancia más engañosa, dice, sería el fingimiento de su propia muerte y resurrección al tercer día y, luego, su elevación por los cielos[143]. En 1604, la gran anticristología del dominico Tomás de Maluenda también sostiene que esta ficción será la mayor tribulación: el Hijo de la Perdición incluso denunciará como falsa la resurrección de Cristo (ocurrida de noche, sin testigos), en oposición a la suya propia, en plena luz del día, ante la admiración de muchos[144]. En 1634, el franciscano Gerónimo Planes dice que la "ficción de arrebatarse en el ayre, y hazer como que resucita a los arrebatados" será el ataque mayor. Cristo y el Apóstol habían advertido a los fieles de estos falsos milagros para que "estando apercebidos, seamos menos combatidos"[145]. No sería fácil estar despabilado, porque incluso parecerá que el Espíritu Santo bajará desde el cielo sobre el Anticristo y sus falsos apóstoles y les dará el don de lenguas[146]. El Hijo de la Perdición también obraría los portentos que Isaías (capítulo 11) vaticinaba para el mesías, para mejor engañar a los judíos (haría, por

[141] Luis de ALCÁZAR, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*, Amberes, Ioannem Keerbergium, 1614, p. 699; Juan de HOROZCO Y COBARRUVIAS, *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, f. 32 r. Horozco escribe que no estaba mal decir que se acercaba el fin del mundo, porque eso "muy conforme al Evangelio, pero que no iba a ser pronto y que Letrán V había prohibido predicar el momento de su llegada porque "no es nuestro conocer los tiempos".

[142] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 272 r. El hecho de hacer bajar fuego del cielo es comparado con la quema de las ovejas de Job por parte del demonio. Es una postura original, porque solía ser comparado con la acción pentecostal del Espíritu Santo.

[143] *Ibidem*, ff. 268 v., 295 r.

[144] MALUENDA, *De Antichristo*, pp. 386, 394.

[145] Genónimo PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*, Valencia, Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634, f. 386 r-v.

[146] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 212.

ejemplo, que las bestias más salvajes se volvieran mansas)[147] y realizaría cosas crueles y extrañas como la que describe el franciscano José Simón Pallarés (1634): hará que los más pequeños hablen, moviéndoles los labios y la lengua, y prediquen al Anticristo "para que las madres fieles y christiana crean en el, y sino creen, les haran pedaços a sus hijos delante de sus ojos, y a ellas lo mismo"[148].

Inventarios más o menos detallados de los falsos milagros del Anticristo aparecen en los múltiples tratados que se ocuparon del asunto en España católica. Además de los teólogos citados, escriben sobre el asunto, entre otros, el filósofo moral Pedro Sánchez de Acre (1584), el dominico lisbonés Nicolás Díaz (1588), el franciscano Juan de Pineda (1589), los jesuitas José de Acosta (1590) y Francisco Escrivá (1604), el franciscano Diego de Arce (1606), el jesuita Benito Perer (1607), el teólogo y catedrático Honofre Manescal (1611), el jesuita Francisco Suárez (1613), el dominico murciano Lucas Fernández de Ayala (1635)…[149]. Fieles a la tradición, creían –como enseñaba *Apocalipsis* 20, 7– que el poder de Satanás sería "soltado" cuando se aproximara el Final. Entonces los demonios, además de generar fenómenos sísmicos o meteorológicos o hacer ilusiones mágicas, podrán hacer "muchas obras admirables que agora no consiente ni permite dios que obren"[150]. En virtud del

[147] MALUENDA, *De Antichristo*, p. 379.

[148] José Simón PALLARÉS, *Guía espiritual y acierto para la bienaventurança, con un tratado del Anticristo*, Valencia, Sylvestre Sparsa, 1634, p. 170. Refiere a los portentos del Anticristo en pp. 169-175.

[149] Pero SÁNCHEZ DE ACRE, Árbol de consideración y varia doctrina, Toledo, Juan Rodríguez, 1584, f. 420 v-421 v; Nicolás DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, ff. 56 r-58 v; Juan de PINEDA, *Segunda parte de los treynta y cinco dialogos familiares de la Agricultura christiana*, Salamanca, Pedro de Adurça y Diego López, 1589, f. 147 v; José de ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, Ex typographia Iacobi Tornerii, 1590, pp. 67-69; ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, pp, 359-360, 365, 371-372, 391; Benito PERER, *Centum octoginta tres disputationes selectissimae super libro Apocalypsis*, Venecia, Antonio Leonardo, 1607, pp. 420-421; Honofre MANESCAL, *Miscellanea de tres tratados*, Sebastian Barcelona, Matheuad, 1611, pp. 66-67; SUÁREZ, *Defensio fidei*, p. 291; Lucas FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antechristo*, Murcia, Luis Verós, 1635, p. 250 y ss.

[150] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 241 v-242 v. Véase también, por ejemplo, DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, p. 57; PINEDA, *Segunda parte de los treynta y cinco dialogos*, f. 142 r-v.; Francisco RIBERA, *In Sacram Beati Ioannis Apostoli, & Evangelistae Apocalypsin Commentarii*, Lyon, Ex Officina Iuntarum, 1592, p. 329; ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, pp. 61, 67; ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, p. 372; PALLARÉS, *Guía espiritual*, p. 169; FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 282-283.

poder diabólico "desatado", el Anticristo y sus ministros podrán obrar incluso "milagros provechosos como si fuessen santos" (aunque jamás podrían resucitar en cuerpo glorificado o hacer que una virgen pudiera concebir–)[151]. José de Acosta, en *De temporibus nouissimis*, puso particular énfasis en estos dulces prodigios que haría el Anticristo en favor de los hombres, maravillas propias de la era de los apóstoles: sanaría a los enfermos, expulsaría demonios, alimentaría a los hambrientos "de exigua materia"...[152]. También Escrivá escribe que el Anticristo fingirá liberar a los posesos, sanar a los ciegos, curar a los leprosos, levantar a los paralíticos y resucitar a los muertos[153]. Otros autores, como Pedro Sánchez de Acre, Diego de Arce, Gerónimo Planes y Fernández de Ayala, explican que moverá el sol a su antojo y caminará sobre las aguas sin mojarse los pies[154]. El citado Planes, al enumerar los "milagros" benevolentes del Anticristo, dice que este simulará "toda santidad de elevaciones, raptos, virtudes fingidas"[155]. Fernández de Ayala escribe que no solo hará portentos sanadores y positivos a ojos de los hombres sino que además enseñará con amor al ignorante, tratará con llaneza al pobre y será apacible con todos. Cita, entre otras autoridades, a Vicente Ferrer, el "Apostol español"[156]. Que tomaban estas ideas de la milenaria tradición cristiana es evidente: circulaban entonces copias manuscritas e impresas no solo de Ferrer sino de obras tan antiguas como las de Pseudo-Hipólito o Pseudo-Metodio, que son repetidamente citadas en las *vitae Antichristi*[157]. José de Acosta,

[151] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 269 r-270r.
[152] ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, pp. 67-70.
[153] ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, pp. 359-360.
[154] ARCE, *Miscelánea*, f. 75v: "veran los ciegos, andaran los cojos, oyran los sordos, y seran curados los endemoniados (…). Limpiara el Antichristo los leprosos, levantaran los paraliticos, lançara los demonios, dira las cosas ausentes assi como las presentes, resuscitará muertos (…), andará sin mojarse pies sobre el mar, baxará fuego del cielo, bolvera el dia en noche, y la noche en dia, mudará el sol adonde le diere gusto". Véase también SÁNCHEZ DE ACRE, Árbol de consideración, f. 420 v y FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 180, 255.
[155] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 213 v, 385 r.
[156] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 159, 168, 177.
[157] *De consummatione mundi* de Pseudo-Hipólito será publicada por Johannes Picus en 1557. Por otro lado, la copia romanceada castellana que se ha conservado de la profecía de Pseudo-Metodio data de 1579 (Luis VÁZQUEZ DE PARGA, "Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España", *Habis*, 2 (1971), 143-164 (pp. 155, 162) –BNE, ms. 6149–. Los teólogos hispanos lo citan de modo explícito. Véanse por ejemplo MALUENDA, *De Antichristo*, p. 377;

por ejemplo, refiere a Pseudo-Hipólito y a Clemente de Roma al hablar de los dulces portentos del Anticristo y aclara que muchos autores no creían que el Anticristo pudiera obrar semejantes signos de salvación. Para el jesuita sí sería posible pero solo en el fin del mundo, cuando Dios le permitiera al demonio exceder sus límites[158]. Pero la consumación del siglo no era aún inminente: pese a la gran expansión del cristianismo en Indias, aún no se había extendido la Palabra por el orbe entero (como enseñaba *Mateo* 24, 14, esto debía ocurrir antes de que llegara el Fin)[159]. Para dejar en claro que los portentos del Anticristo llegarían en un futuro lejano, el jesuita los compara con los hechos asombrosos que hacían los magos y las brujas de su época: estos, terribles como eran, solo parecerían un juego, canciones de cuna ("*ludus haec omnia sunt, & naenia*"), al ser comparados con los portentos que haría el Anticristo[160]. En la misma línea, Fernández de Ayala escribe que ciertos portentos narrados por doctores fidedignos –como Plinio (que sostuvo que en tiempos de Nerón los ríos fluyeron hacia atrás, cosa que también había sucedido en 1517 con el río Po), o José de Acosta mismo (que narró el "desquicio de la tierra" ocurrido en Perú en 1581)– "serán sin duda Pigmeos" en comparación con los que haría el Anticristo[161].

Las *vitae Antichristi* explicaban también de qué modo los ángeles malignos serían capaces de hacer grandes prodigios por su virtud natural, que parecerían milagros. Se apoyaban sobre todo en una noción clave de la angelología escolástica, la del "movimiento local" (por el cual un espíritu era considerado capaz de mover un cuerpo)[162]. Luis de

---

FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 179 y PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 385 r, 386 r.

[158] ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, pp. 67-70.

[159] Esta postura de Acosta se volvería dominante en la Iglesia Católica. Como indica Prosperi, a diferencia de otros autores contemporáneos (como Gerónimo de Mendieta y su *Historia eclesiástica indiana*), el jesuita no tendió a considerar los eventos de su tiempo como señales del Final. Prefería la "historia natural" a la "historia eclesiástica", rechazaba los cálculos referidos al fin de los tiempos y la idea de que ya se habían descubierto los confines del mundo (aún quedaba conocer y evangelizar, al menos, la *terra australis incognita*) (PROSPERI, "El nuevo mundo…", pp. 42, 51).

[160] ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, p. 67.

[161] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 254.

[162] Veáse al respecto, por ejemplo, HOROZCO Y COBARRUVIAS, *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, ff. 33 v-34 r. Allí se describe cómo el demonio podía formar figuras en el aire

Maluenda explica que los demonios solían servirse del poder natural de las piedras, hierbas u otras cosas corporales y de "la ylusion y engaño de los sentidos"[163]. Nicolás Díaz escribe que obraban "mudando el ayre y las especies, para que aparezcan cosas que no son, o como no son" o "aplicando las cosas naturales con un movimiento velocissisimo"[164]. Sánchez de Acre devela que el Anticristo andará sobre las aguas "sostiniendole los demonios", que subirá a los aires "coligado y aliado con el demonio" y que "los mismos demonios entraran en los cuerpos muertos", para simular que tienen vida[165]. Francisco Escrivá señala que el Hijo de Perdición resucitará a alguna persona "entrando algun demonio en el cuerpo del muerto y meneándolo"[166]. Fernández de Ayala expone cómo el demonio podía aplicar las virtudes naturales de ciertos objetos o animales (como la rana o la serpiente) para obrar cosas asombrosas y podía mudar los sentidos corporales y la fantasía de los hombres "revolviendo los humores". De este modo, el demonio, en ayuda del Anticristo, curará a los ciegos y paralíticos aplicando "remedio de la naturaleza" e incluso hará cosas muy curiosas "naturalmente", como secar desde muy temprano el cerebro del Hijo de la Perdición para que este pueda servirse de la razón más temprano que cualquier otro niño ("siendo, como lo es, causa natural del uso de la razon la dessecacion de humedad del cerebro")[167]. Genónimo Planes se explaya en detalles y dice que el Anticristo no hará "verdaderas conversiones" sino que el demonio pondrá nubes delante del sol y vapores delante de la luna para modificar su curso o su color; que los demonios saldrán voluntariamente del cuerpo de los posesos cuando simule exorcismos, porque "se unirán para favorecer al Antechristo, para acreditarle"; que el demonio "dara vista, oído, y el andar, soltando los impedimentos que tenia puestos a estas potencias" y curará a quien hubiera dado "apariencia de lepra"; que el Hijo de Perdición anunciará

y hacer aparentes milagrosos "supuesta la regla que quanto al movimiento local le obedecen los cuerpos naturales (…) y de esta suerte puede esconder una cosa, y traer otra aunque sea de lexos, y ponerla en su lugar, para que parezca que se convirtio en ella".

[163] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 269 r.

[164] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 56 r.

[165] SÁNCHEZ DE ACRE, Árbol de consideración, ff. 420 v, 425 r.

[166] ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, pp. 359-360.

[167] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 148, 177, 252.

cosas sucedidas en tierras remotas porque el demonio lo anoticiará como "estafeta que buela"; que resucitará a los muertos porque el demonio los tendrá "en rapto y arrobo", etc. Si moverá los montes, será solo en apariencia; si caminará sobre las aguas, lo llevarán los demonios en sus palmas; si hará bajar fuego del cielo, será porque el demonio, por su "oficio propio", inflamará las "exalaciones calidas y secas" y se mostrará como amo de los elementos, mudándolos de un lado al otro (sobre todos ellos "tienen poder los demonios, por ser cosas corporales")[168]. Serán también los demonios quienes elevarán al Anticristo por el aire y se mostrarán junto a él como ángeles de luz, adorándolo como si fuera Dios[169].

Todas estas cosas, como enseñaba la tradición, no serían milagros verdaderos (no escaparían "de los terminos del poderio de naturaleza") sino obras de magia y nigromancia[170], milagros "apparentes y fingidos"; "trampantojos a los sentidos" que "pareceran milagros, mas no lo seran"[171]. Ocurrirían en virtud del poder natural de los demonios, dentro del orden creado, tal como había enseñado el Aquinate[172]. Como recuerda Ayala, "ninguna criatura, hombre ni Angel" podía hacer obras que excedieran los límites de la naturaleza[173]. Tomás de Maluenda refuta con absoluta seguridad la postura muy excepcional del teólogo franciscano Miguel Molina, quien habría considerado que el Anticristo podría obrar por virtud divina, por encima del curso natural de las cosas[174]. Pero lo cierto es que los eruditos ortodoxos insistían una y otra vez en la diabólica falsedad de aquellos signos, sobre todo a partir del concepto tomista de *vera ratio*. Sánchez de Acre escribe explícitamente que aquellos portentos no tendrán la "verdadera razon de milagro"[175]. El

[168] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 385 v-386 v.
[169] *Ibidem*, f. 386 v. El diccionario de Covarrubias de 1611 define arrobamiento como "lo mesmo que rapto".
[170] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 269 r, 83 v, 186 r, 29 r.
[171] SÁNCHEZ DE ACRE, Árbol de consideración, f. 420 r-v; DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, ff. 54 v, 55 r, 56 r; ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, pp. 67-70; ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, pp. 359-360; MANESCAL, *Miscellanea de tres tratados*, pp. 58, 67.
[172] MALUENDA, *De Antichristo*, pp. 386, 394.
[173] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), f. 146.
[174] MALUENDA, *De Antichristo*, p. 386. La obra que contendría esta idea ¿censurada? de Molina se titula *Christianae paraenesis sive de recte in Deum fide libri septem* (1564).
[175] SÁNCHEZ DE ACRE, *Arbol de consideración*, f. 420 v.

profesor Manescal, más original, explica el carácter falaz de estos signos a partir de los cuatro géneros de causas: tendrán por causa final la mentira (presentar al Anticristo como Mesías), por causa eficiente al demonio, por causa material las fantasías y apariencias y por causa formal el curso mismo de la naturaleza[176]. Con todo, algunos teólogos, como Acosta o Ayala, siguiendo al Aquinate, recuerdan que no solo hará signos ilusorios que parecerán verdaderos *ab exteriori* (como resucitar a los hombres) sino también signos "que en verdad se produzcan en el mundo", que, gracias al poder oculto de los demonios, parecerán obras divinas. Estos serán mentiras "por el fin con que se han de obrar"[177].

La causa final resultaba medular, en efecto, por el carácter evidentemente problemático de los 'falsos milagros'. Como dice Luis de Maluenda, se llamarán milagros porque los engañados los juzgarán como tales[178]. Nicolás Díaz pone el foco muy claramente en esta dimensión subjetiva al decir que los falsos milagros suceden "por alguna virtud creada que nosotros no sabemos ni conocemos" y, por lo tanto "tenemos las tales cosas por milagros, y son lo acerca de nosotros, mas en la verdad y de hecho no lo son"[179]. Según Fernández de Ayala, los aparentes milagros serán tantos en el fin del mundo que "no es possible agora de ninguna manera poderlos comprehender, ni alcançarlos con la razon, ni lo mucho que los santos dixeron sera una mínima parte"[180]. Ante la imposibilidad de distinguirlos con los ojos, el *fin* de los falsos milagros (sostener una mentira), cobraba un lugar de primera importancia: como indica el dominico Tomás de Maluenda, Dios no podría jamás patrocinar crímenes y mentiras. Con todo, incluso este punto fue discutido en la alta cultura teologal: el dominico rechaza a continuación una disquisición teológica muy sutil, una "curiosidad escolástica", de "teólogos recientes" (entre los cuales Armogathe identifica a Francisco Suárez)[181],

[176] MANESCAL, *Miscellanea de tres tratados*, pp. 66-67.
[177] ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, p. 70; FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 178, 252-253.
[178] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 269 v.
[179] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 56 v.
[180] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 178.
[181] Jean-Robert ARMOGATHE, "Une géographie de l'anti-monde: le *De Antichristo* de Thomas Malvenda", *Seizième siècle*, 19 (2022), 115-125 (p. 121).

que contemplaban la posibilidad de que Dios, en su omnipotencia, concurriera con su poder sobrenatural en la realización de un milagro verdadero a través de un ministro perverso en testimonio de un error, de una doctrina falsa o una santidad ficticia (*in testimonium erroris, ac falsae doctrinae, seu fictae sanctitatis*). Para Tomás de Maluenda esta idea era absurda e impía. La sabiduría y bondad divina jamás permitirían que un milagro atestiguara una mentira[182].

En cualquier caso, la confusión que habría en los tiempos finales –y en los argumentos teológicos mismos llevados al extremo– es colosal. Los textos que discurrían sobre la figura y el poder del Anticristo eran conscientes de ello, fueran más o menos optimistas al respecto. Luis de Maluenda se pregunta, en 1545, cómo Dios permitiría semejantes prodigios si no deseaba que los santos fueran engañados. En su opinión, los santos dudarán pero por "poco espacio de tiempo", tendrán "un escrúpulo" en el corazón. La duda misma había sido profetizada por Jesús (*Mateo* 24, 24, una vez más) para que no se turbaran los santos ante semejante confusión. Cree sin embargo que serían tantos los falsos milagros del Anticristo que los escogidos no caerían en el error: advertirían la operación diabólica bajo la capa de santidad y se mantendrían firmes en la fe[183]. Décadas más tarde, José de Acosta escribió que los prodigios del Anticristo perturbarían a los elegidos y confundirían a los expertos en discernimiento de espíritus[184]. Según el jesuita, será facilísimo errar porque los hombres experimentarán cosas reales y el diablo hará cosas nunca antes realizadas: "será difícil (…) discernir los signos verdaderos de los falsos, donde habrá muchos y grandes, y totalmente semejantes a los verdaderos"[185]. El poder de discernimiento será un don divino muy poco común, para aquellos instruidos en la doctrina y la luz de Dios[186]. Pero incluso habrá maestros de la Iglesia, hombres espirituales y eruditos que serán vencidos por la tentación (sus nombres no han de estar escritos

[182] MALUENDA, *De Antichristo*, pp. 386-387.
[183] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 270 r. y v.
[184] ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, p. 68.
[185] *Ibidem*, p. 70. La traducción es mía: *At difficile erit, ut dixit, discernere vera, signa a falsis, ubi & multa & magna erunt, & veris ipsis omnino simillima*.
[186] *Ibidem*, p. 69: *Sed id discernere magnæ erit sapientiæ, & rari diuini muneris* (…) *Qui ergo Dei doctrina & luce instructi erunt, mendacibus signis non decipientur.*

en el Libro de la vida)[187]. El dominico Tomás de Maluenda, en la misma línea, dice que incluso los más prudentes podrán tomar los signos del Anticristo como verdaderos milagros[188]. El franciscano Fernández de Ayala afirma que el corazón de los fieles fluctuará "entre las olas sobervias de la confusion" y que por las obras mismas del Anticristo podrán volver al puerto seguro de la "ciencia cierta"[189]. La falsa doctrina del Hijo de la Perdición parecerá comprobada por grandiosos milagros. Se pregunta entonces el franciscano: "No sera esta la mayor red para enrredar los nuestros?"; en los novísimos días los verdugos parecerán santos y los justos, pecadores[190].

El optimista Gerónimo Planes se dispone a escribir un tratado de discernimiento de espíritus para contraponerlo a "las artes, traças, mañas, artimañas, invenciones, ardides, fingimientos" que inventarían los demonios. Cree posible confundir a estos últimos y desenmascarar sus embustes[191]. Con este fin recupera el triple método de discernimiento diseñado por Gerson: (a) "por inspiración íntima" o experiencial, (b) mediante el don de discreción de espíritus "ora sean propios, ora agenos", concedido por el Espíritu Santo a ciertas personas y (c) por "modo de doctrina". Sin embargo, dedica su tratado entero a esta tercera vía, disponible a todo teólogo erudito que se sumergiera en el estudio atento y piadoso de las Escrituras[192]. Conocer la Palabra y batallar luego con la pluma y la voz sería tan importante en la lucha contra el Anticristo como lo era entonces en la pugna confesional. En efecto, el Anticristo es descrito por Planes no solo como un diestrísimo mago y hechicero sino también como un hombre sapientísimo, elocuente y excelente predicador. Fernández de Ayala lo presenta como un experto en gramática y retórica y como un gran conocedor de las lenguas hebrea, griega, latina, caldea y siríaca (las lenguas sagradas)[193]. Siguiendo a Tomás de Maluenda,

[187] *Ibidem*, p. 72.
[188] MALUENDA, *De Antichristo*, p. 377: *quae vera miracula divina virtute designata existimari etiam a prudentissimis possint*.
[189] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 275.
[190] *Ibidem*, pp. 218, 220.
[191] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 141 v-142 v.
[192] *Ibidem*, ff. 138 r-139 v.
[193] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 151.

dice que el Impío destacará por sus facultades sofísticas, su estudio de la teología y que dará "bastardas, illegitimas, siniestras, aunque aparentes interpretaciones" de las Escrituras[194]:

> Sabra (…) enteramente la sagrada Escritura, no solo el Texto, y Vulgata edicion, sino todas sus traslaciones, y versiones, sus muchos sentidos literal, moral, espiritual, etc., las tradiciones de la Iglesia, Concilios, Decretos Pontificios, y Comentarios de los sagrados Doctores, para que del conocimiento de todo pueda usar mal…[195].

Ayala insiste en la necesidad de que clérigos y religiosos se dediquen al estudio de la Biblia –y que dejen de lado los libros profanos–, porque había "grande enredo de las conciencias marañadas"[196]. Planes dice que sus propios tiempos ya estaban "llenos de ficción y de mentiras": así como había santos "arrobados por Dios", había también raptos diabólicos (el franciscano, de hecho, compara el rapto que haría el Anticristo con el de un "falso santo" de sus tiempos, cuya historia aparecía narrada en las crónicas franciscanas). Critica a quienes veían una persona y sin más consideración la seguían y predicaban por santa[197]. Pero no se preocupa tanto por la credulidad del vulgo sino por el error de los confesores que beatificaban antes de tiempo y daban ocasión para la soberbia. Así como había médicos "mata sanos", dice, había también confesores "mata santos". Refiere que la propia Teresa de Ávila había denunciado el gran daño que confesores "medio letrados" le habían hecho a su alma, mientras que "confessor buen letrado nunca le engañó". Era necesario, según Planes,

[194] *Ibidem*, pp. 154, 213.
[195] *Ibidem*, p. 157.
[196] *Ibidem*, pp. 269-270.
[197] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 140 r, 387 r. Según la narración, un demonio había embaucado a una comarca entera con un "resucitado falsamente" llamado Domingo de san Maquinete. La historia de Planes, con algún nombre propio alterado, había sido publicada en MARCOS DE LISBOA, *Parte segunda de las chronicas de los frayles Menores… Traduzida de lengua portuguesa en nuestro vulgar castellano, por el reverendo padre fray Philippe de Sola*, Alcalá de Henares, Andrés de Angulo, 1577, pp. 97-99. La historia envuelve una falsa reliquia, una falsa profecía, un exorcismo salvador y un trágico final: la muerte en la horca del "falso santo", por venganza de los demonios.

apelar a "letrados consumados", porque el resto podía ser muy dañino, incluso habiendo oído todo el curso de teología[198].

Tanto en aquel tiempo como cuando llegare el Anticristo el estudio teológico se presenta como el arma más poderosa en manos de la Iglesia para combatir el error (herencia clave de los padres conciliares de Constanza). Horozco y Cobarruvias creía que los falsos milagros del demonio eran como juegos de manos: "el que los entiende se rie de los que se espantan por no saber lo que son". Lo central era atender a la causa final del signo: según Cobarruvias, los falsos buscaban confirmar "lo que necesariamente ha de ser mentira, siendo contra la verdad de Dios declarada por su Yglesia, a cuya autoridad no ay poder, ni ay cosa que se le yguale"[199]. También Gerónimo Planes insiste en la autoridad de la Iglesia: afirma que, en caso de duda, el juez supremo e infalible era el sumo Pontífice y los concilios generales "legítimamente congregados", que no podían errar en asuntos de fe[200]. La tautología es evidente: la Iglesia confirmaba los milagros, ¿pero no eran los milagros los que confirmaban la Iglesia?

Los "falsos milagros", definidos en última instancia por su *indebitus finis*, exponían la aporía. Lo interesante es que, al hablar de ellos, los teólogos introdujeron la posibilidad de suspender el juicio. Horozco y Covarrubias, siguiendo a Buenaventura, consideraba que no había excusa para quien adorara al demonio en figura de Cristo: "porque tenia tres remedios, que son suspender el juyzio propio, pedir el consejo de otro, y suplicar a nuestro Señor por su divino auxilio"[201]. Décadas más tarde, Planes reconoce incluso la posibilidad de que hubiera absoluta incertidumbre, una superposición de causas posibles que no permitiera pronunciar verdades seguras sino meras probabilidades:

> si un efecto puede proceder de tres principios, y causas, no luego avemos de juzgar es originado y causado de una, sino suspender el juiyzio, y pensadas todas las cosas, y circunstancias, y los antecedentes, concomintantes,

[198] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 405 r-v, 142 r-v.
[199] HOROZCO Y COBARRUVIAS, *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, ff. 33 v, 43 v.
[200] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, ff. 405 r-v; 138 r.
[201] HOROZCO Y COBARRUVIAS, *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, ff. 52 r, 56 r.

y consequentes, dezir lo que acerca del sintieren debaxo de mejor censura. Porque solo Dios es el que escudriña, y sabe de cierto los coracones[202].

En aquellos años la Inquisición estaba investigando e interrogando intensivamente a Luisa de la Ascensión, la monja de Carrión, que despertaba devoción y polémica en partes iguales. La pesquisa seguiría tras la muerte de la mística y años después, en 1648, resultaría en una sentencia ambigua, moderada, que no disipaba las dudas respecto de la santidad "verdadera" o "fingida" de Luisa pero prohibía sin embargo su veneración y ordenaba la aniquilación de todo objeto y escrito vinculado a ella[203].

Los santos del fin del mundo

Los Morales de sant Gregorio papa fueron impresos repetidas veces en España tras la explosión de la Reforma. Recordaban que el demonio "usara de tantas señales y Prodigios que parescera resplandescer en la potencia de los miraglos assi como en lumbre y claridad de fuego" mientras que las señales de la Iglesia menguarían antes de que apareciera el Anticristo (o al menos ya no ocurrirían "públicamente, ni en tanta multitud, como en los primeros tiempos")[204]. También la edición castellana de la obra angelológica de Eiximenis, de 1527, afirmaba que "quando el antechristo fiziere mil, un sancto christiano por confirmacion de la santa fee catholica no podra fazer un miraglo"[205]. Según Luis de Maluenda, el Anticristo iría contra la Iglesia "como contra casa abatida y desamparada, por la falta de los milagros"; los santos no serían gloriosos entonces por la operación de milagros sino por la paciencia[206]. Porque "no es siempre tiempo de llamar", escribía el franciscano: "ay tiempo de ayuntar las piedras e ay tiempo de derramarlas"[207]. Los tratados hispanos de los

[202] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, f. 141 r.
[203] EIRE, *They flew*, p. 286-288.
[204] *Los Morales de Sant Gregorio papa*, ff. 256 v., 242 v.
[205] Francesc EIXIMENIS, *La natura angelica, nuevamente impressa, emendada et corregida*, Alcalá de Henares, Miguel de Eguia, 1527, f. 104 r.
[206] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 271 r.
[207] *Ibidem*, ff. 270 v., 271 r; 276 v.

siglos XVI y XVII, recuperando la tradición escatológica, presentarían entonces, como perfecto envés del Anticristo, un modelo de santidad específico: los humildes, pacientes y abnegados que permanecerán firmes en el Final. Los santos del fin del mundo, representantes máximos del ideal cristiano, son los que estarían dispuestos a morir por la fe de Cristo y la Iglesia aun teniendo que negar lo que percibieran sus ojos.

Como grandes contracaras del Anticristo, por herencia escrituraria, emergen en primer lugar los dos testigos mencionados en *Apocalipsis* 11, 3-13. Estos versículos anuncian que dos hombres darán testimonio de la fe durante doscientos sesenta días, vestidos de cilicio. Tendrán el poder de devorar a quienes quisieran dañarlos con el fuego de su boca, de "cerrar el cielo", convertir el agua en sangre e infundir plagas en la tierra. Pasado el tiempo señalado, "la bestia que sube del abismo" los matará y expondrá sus cuerpos públicamente durante tres días y medio, ante pueblos y naciones que se alegrarán del martirio. Luego de aquel lapso, Dios devolverá a la vida a dichos profetas: estos se levantarán sobre sus pies y subirán al cielo en una nube, a la vista de sus enemigos y en medio de un gran terremoto que matará a siete mil hombres. Quienes sobrevivan, glorificarán al Dios del cielo.

Fieles a la tradición (y contra la postura de los reformados), las *vitae Antichristi* de la España católica identificaron a los dos testigos con los "profetas perennes", Elías y Enoc[208]. Estos no habían muerto sino que habían sido guardados vivos, durante miles de años, en el paraíso terrenal. Allí habitaban en conversación y amistad don Dios, conociendo las verdades celestiales, con la misión de advertir, proteger y consolar a la Iglesia en tiempos del Anticristo[209]. Luis de Maluenda, en la década de 1540, describía a ambos profetas como hombres muy virtuosos y celosos de la honra de Dios, atesorados "en el claustro de la primera religion celestial". Así, establece un paralelismo explícito con

[208] Jacobo I de Inglaterra creía que los dos testigos no eran hombres sino el Antiguo y el Nuevo Testamento. El jesuita Francisco Suárez refuta directamente esa interpretación "caprichosa" –Pilar PENA BÚA, "Francisco Suárez y la propaganda político-apocalíptica en la Inglaterra de Jacobo I", en Robert MARYKS y Juan A. SENENT DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden, Brill, 2019, p. 294–.
[209] EIXIMENIS, *La natura angelica,* cap. XLI; MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 279 v; DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 48 r.

> las personas encerradas e recogidas en los claustos religiosos por largos años y ocupadas en largas leciones de libros excelentes y en fervientes oraciones, y en devotas contemplaciones por largos años [que] quando salen a predicar hazen magnificos e ferventissimos sermones para poner a fuego e a sangre las maldades y las setas de las republicas...[210].

Compara de este modo a Elías y Enoc con los frailes formados en teología que, como él mismo, predicaban contra la secta luterana, es decir, se sirve de los dos grandes santos del Final para introducir una defensa de las órdenes religiosas, que eran entonces un blanco primordial del ataque de los reformados. Elías y Enoc lucharían contra el Anticristo con su conocimiento, su ingenio y su palabra, "despues de tan largos y tan profundos estudios gastados en la soledad del parayso terrenal"[211]. Estos modelos ejemplares –llamados por Planes nada menos que vicarios de Dios y "vicedioses"[212] –, son descritos como personas muy sabias, caritativas, perseverantes, compasivas y humildes, que llevan ropas viles y pobres, "vestidos de saco, y cilicio" y con ceniza en sus cabezas[213]. Mediante su magistral predicación darían testimonio de Cristo: Enoc se ocuparía de los gentiles y Elías de convertir a los judíos y "reformar espiritualmente" a las tribus de Israel[214].

Como en un juego de espejos, Elías y Enoc, como el Anticristo, y este, como Cristo (o su falsa imitación), predicarían durante tres años y medio[215]. También, como el Anticristo, harían grandes signos. Hay diversas interpretaciones sobre este punto. Para Luis de Maluenda, los prodigios que el *Apocalipsis* atribuye a los testigos debían ser comprendidos en sentido alegórico: el fuego de su boca sería la predicación; cerrarían el "cielo espiritual" de las Escrituras a los anticristianos; sus palabras serán "sentencias sangrientas" contra ellos, etc.[216] Pero más

[210] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 280 v.-281 v.
[211] *Ibidem*, f. 281 r.
[212] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, p. 135.
[213] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 282 r-284 r; DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 46 r; PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, p. 135.
[214] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, ff. 44 r, 45 r, 48 r; *vid*. ACOSTA, *De temporibus nouissimis*, p. 91 y ss.
[215] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 46 r.
[216] MALUENDA, *Leche de la fe*, ff. 282 r-284 r.

tarde primará la interpretación literal de la Letra. Nicolás Díaz, por ejemplo, escribe que Dios les dará poder "para que hagan muchas señales y maravillas"; Juan de Pineda dice que "haran maravillas y milagros en confirmacion de su predicacion"; Escrivá afirma que "ternan poder para hazer verdaderos milagros, con los quales confirmaran la verdad de la dotrina que predicaran"[217]. Planes considera que Dios concederá incluso mayor poder a estos dos santos que aquel que el demonio dará al Anticristo: dominarán los cuatro elementos y harán milagros verdaderos "que haran confundir los falsos del Antechristo"[218]. Lo mismo sostiene Fernández de Ayala[219].

La confusión futura descrita respecto de los falsos y los verdaderos signos parece, a partir de lo dicho, aún mayor. Incluso una comedia de santos, *El Anticristo* de Alarcón (salido de imprenta en 1634), llevó al escenario la lucha entre Elías y el Anticristo, exponiendo las maravillas de uno y otro –indiferenciables a los ojos de los espectadores– con una misma tramoya. Un personaje recordaba la opinión ortodoxa: el Anticristo podrá hacer "quanto los demonios pueden;/ y aunque sus obras exceden/ nuestro modo de entender/ no son milagro, pues son/ hechos por virtud criada…"[220]. Con todo, la confusión era patente ante los ojos. Llama la atención que Pallarés, el mismo año de 1634, llamaba a no leer libros profanos sino devotos para estar bien aparejado cuando llegara el Final[221]. Un año después, Fernández de Ayala encontraba intolerable gastar meses en leer comedias (y aún más en hacerlas), habiendo tanta necesidad de estudio de los libros santos. Por el descuido de los libros "propios de nuestro estado", dice, los doctores no podrán responder a los argumentos del Anticristo en el momento crucial[222]. La santidad de los testigos, en la comedia y en el futuro último, se torna evidente *ex post*:

[217] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 46 r; PINEDA, *Segunda parte de los treynta y cinco dialogos*, f. 143 r; ESCRIVÁ, *Discursos sobre los quatro novissimos*, p. 425.
[218] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, pp. 135-136.
[219] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 343.
[220] Juan RUIZ DE ALARCÓN, *Comedia famosa del Antichristo*, en *Parte segunda de las comedias del licenciado Don Iuan Ruyz de Alarcon y Mendoça*, Barcelona, Lyon, Sebastián de Cormellas, 1634, f. 147.
[221] PALLARÉS, *Guía espiritual*, p. 177.
[222] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 270.

por su martirio, su resurrección en cuerpo glorificado y su ascenso al cielo en una nube. Como describe Nicolás Díaz, siguiendo el *Apocalipsis*, luego de la exposición de sus cuerpos durante tres días, "entrara en ellos por mandado de Dios el espiritu de vida, y leuantar se han y estaran sobre sus pies. (…) Y oyran yna boz grande del cielo que los llamara, y subiran al cielo en una nuve, en presencia de sus enemigos"[223].

En cualquier caso, el modelo martirial de Elías y Enoc, muerto en manos del Anticristo, se extendía al "pueblo de los santos"[224]. Ya en el siglo X Adso de Montier-en-Der enseñaba que quienes permanecieran en la fe serían cruelmente asesinados a la vista de todos, "torturados con una muerte miserable"[225]. Estas ideas serán retomadas una y otra vez por los teólogos de la España barroca. Nicolás Díaz, por ejemplo, afirma que serán "muy afligidos y mal tratados los buenos" y que el martirio de quienes se mantuvieran constantes en la fe hará que el fin de la Iglesia se corresponda con su principio, cuando tantos y tan insignes mártires atestiguaron la fe "muriendo gloriosissimamente"[226]. Sánchez de Acre dice que los fieles con "pecho y animo varonil" que soporten con paciencia el ataque del cruel verdugo serán "aporreados y atormentados a poder de martirios" y así su virtud resplandecerá como oro[227]. Pone como ejemplo, paradójicamente, a una mujer, santa Ágata (o Águeda), que había entendido "la verdad desta consideracion". Mientras era atormentada, decía "con gran contento":

> *Como se goza el que ve al que desea, y el que oye una buena nueva, y el que halla un gran tesoro: ansi me deleyto yo en estas penas. Y ansi como no se puede poner el trigo en el alholi, si primero no se trilla muy bien su espiga, ansi no entrara mi alma en el parayso con palma de martyrio, sino hizieren (…) que mi cuerpo sea muy trillado de tus carniceros con cruel martyrio.* Conocia ella muy bien

[223] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 47 v.
[224] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 186 r.
[225] ADSO DERVENSIS, *De ortu et tempore Antichristi*, p. 25: *Quos nec signis poterit, in conspectu omnium miserabili morte cruciatos crudeliter necabit*.
[226] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, ff. 43 v y 59 v.
[227] SÁNCHEZ DE ACRE, Árbol de consideración, f. 423 r-v.

la verdad de aquella sentencia del Salvador. *Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia*[228].

Pallarés, citando a Vicente Ferrer, describe en detalle tormentos del Anticristo: quitará "los dedos por las junturas" y aplicará luego ungüentos sobre las heridas que harán "dar gritos al cielo", encerrará en mazmorras hediondas y hará pedazos los cuerpos "poco a poco"[229]. Fernández de Ayala escribe que solo habrá dos géneros de personas en los últimos días: los que adorarán al Anticristo y los que morirán crudamente en un horno abrasador, "una de dos"[230].

Estos discursos no son fortuitos: la veneración de los mártires fue muy vital en tiempos postridentinos, azuzada por el descubrimiento de las catacumbas romanas y por los mártires contemporáneos de la expansión europea (como los franciscanos asesinados en Japón, en 1597)[231]. Pero también aparecieron en las *vitae Antichristi* otros modelos de santidad propiamente barrocos, apoyados en las virtudes heroicas. En 1545, Luis de Maluenda ubicaba entre los mártires del Anticristo a vírgenes y "pobres voluntarios y espirituales", los más dispuestos a la alteza del martirio. Por este motivo los santos del Final procederían mayormente de las órdenes mendicantes dominica y franciscana, "mas llegadas a la pobreza evangelica"[232]. Casi un siglo más tarde, Fernández de Ayala, citando la *vita* de Teresa de Ávila escrita por Ribera, le atribuye a la santa una profecía según la cual la orden dominica y la Compañía de Jesús permanecerían hasta el Fin y lucharían fervientemente contra el Anticristo (Ayala concede a los franciscanos, su propia orden, el mismo destino)[233]. Según el dominico Nicolás Díaz, no solo los santos del final sino todos los santos –sobre todo mártires, vírgenes y pobres voluntarios– estarán junto a Jesús en el Juicio, portando espadas para "hazer venganca en las naciones, y reprehender a los pueblos, echar grillos en los pies de los tyranos y malos reyes, y esposas a las manos de los nobles". Es más,

[228] *Ibidem*, f. 424 r.
[229] PALLARÉS, *Guía espiritual*, p. 168.
[230] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), p. 284.
[231] SERRANO MARTÍN, "Hagiografía y milagro", pp. 195-196.
[232] MALUENDA, *Leche de la fe*, f. 277 r-v.
[233] FERNÁNDEZ DE AYALA, *Historia de la perversa vida* (1635), pp. 331-332.

los santos "han de ser jueces y han de juzgar". Según Díaz, esto lo harán sobre todo los pobres voluntarios puesto que, capaces de despreciar las cosas mundanas, resultan incorruptibles: "no ay en ellos cosa alguna que les haga peruertir el juyzio de lo que es razon y justicia". Con los condenados, en cambio, Cristo no tendrá misericordia y se burlará de ellos, "y todos los santos tambien se reyran y burlaran"[234]. Según Planes, caerán los "livianos y malos" y serán salvados, tras sufrir el martirio, los "constantes, maduros" que no sean "como veletas que se vuelven a cada viento"[235]. Según Pallarés, el único remedio para librarse de los peligros del Anticristo "sera la buena y santa vida de cada uno" e incluso huir al desierto para escapar de las tentaciones y persecuciones[236].

Epílogo

La edición póstuma de la obra de Tomás de Maluenda de 1647 retoma un canto sibilino que afirmaba que el Anticristo perecería "por el lino". Cita también una exégesis –presente por ejemplo en el diccionario etimológico del humanista neerlandés Juan Funguerio– que interpretaba que aquel oráculo se refería al arte tipográfico, al papel impreso, y, por extensión, a la publicación de libros ortodoxos que aniquilarían la doctrina diabólica del Anticristo[237]. Sin embargo, desde mediados del siglo XVII decae significativamente la publicación de *vitae Anticristi*, que había sido tan profusa en plena pugna confesional. La literatura anticristológica planteaba ciertos debates exegéticos al interior del catolicismo, una postura irreconciliable con el protestantismo y ambigüedades evidentes respecto del discernimiento y la importancia de los milagros para la confirmación de la fe. Resulta llamativo que, tras el declive del debate sobre el Anticristo, tanto el reconocimiento de la incertidumbre y la confusión posible respecto de los *signa*, por un lado, como el modelo

[234] DÍAZ, *Tratado del iuyzio final*, f. 198 r, 202 r, 239 r-v.
[235] PLANES, *Tratado del examen de las revelaciones*, f. 141 v.
[236] PALLARÉS, *Guía espiritual*, pp. 175, 179.
[237] Tomás de MALUENDA, *De Antichristo*, Lyonm Sumptibus Societatis Bibliopolarum, 1647, t. II, p. 235; Juan FUNGUERIO, *Etymologicum latinum opus*, Fráncfort del Meno, Jona Rhodius, 1605, p. 60; ARMOGATHE, "Une géographie de l'anti-monde", p. 124.

de santidad escatológico (humilde, obediente, no definido por milagros), por el otro, se consolidasen en el siglo XVIII.

En efecto, al renovar el procedimiento de canonización, el cardenal, jurista y futuro papa Próspero Lambertini (que ocupó el puesto de *promotor fidei*) buscó reforzar el rigor científico del proceso en lo referido a los milagros –a través, por ejemplo, del escrutinio más minucioso de los cadáveres incorruptos o con alguna anomalía– y relegó la importancia de estos últimos en beneficio del ejercicio heroico de las virtudes cristianas del aspirante a santo[238]. Este movimiento fue acompañado de un reconocimiento por parte de la Iglesia católica de su propia limitación en la tarea de la *discretio spirituum*. La alta cultural teologal y jurídica ya había optado, casi un siglo antes, por suspender el juicio en cuanto al fenómeno de la brujería (es decir, la manifestación más extrema, en la tempana modernidad, de los prodigios "presentes" del demonio). En el siglo XVIII, atemperará también la fuerza de su juicio respecto de los "verdaderos" milagros. Como indica Campagne, el esquema del futuro Benedicto XIV asumía que el discernimiento espiritual era falible. Cualquier *signum* que aprobara la Iglesia formaba parte del ámbito de la "fe humana", no de la "fe católica" o de la "fe eclesiástica" (lo mismo que, en el siglo XV, Tostado decía respecto de los libros aprobados por la Iglesia). Por lo tanto, los fieles no estaban obligados a creer en los nuevos milagros ni a venerar a los nuevos santos; podían refugiarse en los cauces ritualizados y ordinarios de la gracia divina. En otras palabras, la Iglesia se asumía incapaz de decretar la *verdad* del signo (su *vera ratio*, en términos tomistas) y se redujo a sancionar su probabilidad, sobre la base del *debitus finis* del hecho extraordinario. Del mismo modo, tampoco la canonización aseguraba la gloria celestial: solo permitía que el nuevo santo recibiera culto terrenal en este mundo[239].

Campagne considera que el "paradigma lambertiano" vino a coronar la "contundente victoria de la religión oficial" sobre la religiosidad carismática[240]. En tal caso, fue una victoria pírrica: la relajación del binomio verdadero/falso a la hora de definir los *signa* acompañó el declive del

[238] EIRE, *They* Flew, p. 368; CAMPAGNE, "Permiso para creer", p. 119.
[239] CAMPAGNE, "Permiso para creer", p. 121.
[240] *Ibidem*, p. 119.

conflicto confesional entre católicos y protestantes y la reubicación del criterio de autoridad, en lo referido a la etiología de los hechos extraordinarios, en beneficio de la evidencia objetiva[241]. Si bien siempre quedaba un resto, la explicación de los fenómenos fue conquistada por la ciencia de modo casi monolítico y además, como dice Clark, *what remained of the miraculous became irrelevant*[242]. Los mismos teólogos católicos, como hemos visto, ante la crisis del antiguo criterio de verdad que implicó la Reforma, debieron apelar cada vez más al examen "neutro" y riguroso que proveía la filosofía natural. Cabría pensar entonces que la irremediable disputa confesional en Occidente, que extremó los argumentos y expuso las aporías, fue la que habilitó de algún modo que Francis Bacon († 1626) presentara en su *Nueva Atlántida* a la "Casa de Salomón", es decir, a la academia científica ideal, como la encargada de diferenciar el milagro genuino del espurio[243]. Para las viejas preguntas, surgieron nuevas respuestas.

En la España del siglo XVIII el discurso sobre el Anticristo ya era esporádico. Pero el historiador agustino Enrique Flórez, al retomar el viejo debate respecto de los "mártires voluntarios" de Córdoba, afirma que morir por la fe –y no el poder de obrar milagros– era la raíz de todas las demás virtudes. "¿Qué falta les hace la gracia accidental de los milagros?", escribe; bien podría un réprobo hacer mil maravillas. En cualquier caso, no había que atender a los prodigios exteriores (pues "consta no fundarse en ellos la santidad") sino a la caridad, la humildad y la santidad de las obras[244]. Un contemporáneo de Flórez atraído por las Luces, Benito Feijóo, también escribió en sus *Cartas eruditas y curiosas* que siempre que hubiera a mano "causa natural a que atribuir el efecto, no se debe reputar milagroso"[245]. Él dedica un apartado de su *Teatro crítico universal* al Hijo de Perdición: reconoce allí que incluso los santos podían errar en visiones y relevaciones (intentando explicar las fallidas profe-

[241] HARRISON, "Miracles, Early Modern Science", pp. 506-510; DASTON, "Marvellous Facts", pp. 93-124.
[242] CLARK, *Thinking with Demons*, p. 264.
[243] HARRISON, "Miracles, Early Modern Science", p. 504.
[244] Henrique FLOREZ, *España sagrada. Theatro greograpico-historico de la Iglesia de España*, Madrid, Antonio Marín, 1753, t. 10, pp. 340-345.
[245] Joseph PÉREZ, *Historia de la brujería en España*, Madrid, Espasa, 2010, p. 122.

cías de Ferrer) y refuta, todavía, "el delirio de los hereges modernos" de identificar al Papa con el Anticristo e igualar "los prodigios engañosos de la bestia" con "los milagros que Roma atribuye a los santos y a sus reliquias". Pero no dice más respecto de los grandes signos del final[246].

[246] Benito FEYJÓO Y MONTENEGRO, *Theatro crítico universal*, Madrid, Antonio Marín, 1765, t. VII, pp. 142, 145, 149.

SABRĪŠŌʿ EL HECHICERO: TAUMATURGIA Y PAPEL DEL MONACATO EN EL CRISTIANISMO SASÁNIDA

Héctor FRANCISCO
(UBA-CONICET)

Introducción

La introducción del monacato cristiano en el imperio sasánida en la segunda mitad del siglo IV produjo la progresiva normativización de tradiciones ascéticas previas. Pero por diversas razones, el modelo monacal ortodoxo no se impuso definitivamente hasta la segunda mitad del siglo VI, con la reforma monástica emprendida por el célebre abad del Gran Monasterio de monte Īzlā (cerca de Nísibis), Abraham de Kaškar[1]. Una de las figuras contemporáneas a esta reforma fue el anacoreta Sabrīšōʿ (523-604 AD), que tuvo una exitosa carrera eclesiástica, primero como monje y luego como obispo, llegando a ser ordenado Católico-Patriarca de la *Iglesia de Oriente*[2] en el año 596.

[1] Sobre el desarrollo del monacato en el imperio sasánida ver Florence JULLIEN, *Le monachisme chrétien dans l'Empire iranien (IVe–XIVe siècles)*, París, AAEI, 2006; IDEM, "Aux sources du monachisme oriental. Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1 (2008), 37-52; IDEM, "Forms of the Religious Life and Syriac Monasticism", en Daniel KING (ed.), *The Syriac World,* Nueva York, Routledge, 2018, pp. 88-104.

[2] Nombre oficial que asumió la Iglesia dentro del Imperio sasánida, en contraposición a la *Iglesia de Occidente*, es decir la del Imperio Romano.

En este trabajo abordaremos un aspecto particular de la carrera monástica de Sabrīšōʿ, esto es, su vinculación con las elites (tanto cristianas como paganas) del imperio sasánida a través de sus intervenciones como taumaturgo y sanador. En concreto, analizaremos las características particulares de la sección de su *Vita* siríaca compuesta por su discípulo Pedro dedicada a sus milagros. El objetivo será doble. Por un lado, nos proponemos echar luz sobre la compleja relación entre medicina, magia y taumaturgia cristiana en el contexto del cristianismo iranio. Por el otro, analizaremos la manera en que las narrativas dedicadas a los milagros operados por el santo presentaban a su lector/audiencia modelos de interacción para las elites laicas.

Las biografías de Sabrīšōʿ

Sabrīšōʿ nació en una aldea del distrito de Šīrzōr en Bēth Garmaī (hoy en el noreste de Iraq) *circa* 523 AD. En su juventud pastoreaba los rebaños de su familia pero su vocación religiosa persuadió al presbítero local, llamado Juan, de proporcionarle una educación cristiana. Ya adolescente se trasladó a Nísibis donde estudió en la escuela teológica de la ciudad bajo la dirección de su célebre director Abraham de Bēth Rabban. Poco después se inició en las prácticas ascéticas como ermitaño. Allí adquirió una merecida fama como taumaturgo y maestro espiritual, atrayendo peregrinos tanto cristianos como judíos y paganos. Alrededor del año 576, fue llevado ante las autoridades de la capital provincial de Karkhā dBēth Slōkh acusado de hechicería por los magos zoroastrianos. Pero, en lugar de encontrar el martirio, recibió la protección del juez y el *Mobad* (gobernador) locales. Es probable que esta protección le haya valido además su elección y ordenación como obispo de la ciudad de Lāšōm. Alrededor del año 585 participó de la misión cristiana entre las tribus árabes que habitaban el curso inferior del Éufrates. Allí, liberó de la posesión demoníaca al rey Lájmida Nuʿmān III en su capital Ḥīrthā (actualmente la ciudad de al-Ḥīrah, cerca de al-Kūfah en el oeste de Iraq). Como consecuencia de esta curación, el rey pagano se convirtió

al cristianismo ortodoxo (diofisita[3]) a pesar de las maquinaciones de los herejes miafisitas[4]. Todos los testimonios sobre su vida coinciden en que su fama como asceta y taumaturgo le granjeó importantes patrones en la corte en especial la esposa de Cosroes II, la reina Šīrīn, que era una devota cristiana. Además, su amplio círculo de contactos aristocráticos iba más allá de los límites del Imperio. Gracias a las amistosas relaciones diplomáticas entre Cosroes II y el emperador romano Mauricio, Sabrīšōʿ estableció fluidos intercambios con la corte constantinopolitana. En el año 596 el sínodo de obispos de la *Iglesia de Oriente* lo eligió Católico-Patriarca en reemplazo del fallecido Īšōʿyahb I (582-595). En su elección fue determinante la intervención del Rey de reyes pagano y su esposa cristiana, quienes presionaron al sínodo para imponer su candidatura. Durante los ocho años en los que ocupó el oficio patriarcal emprendió varias reformas para reforzar la disciplina monástica y se dedicó a imponer la ortodoxia diofisita en la *Iglesia de Oriente*. Sabrīšōʿ murió en el año 604 en Nísibis, cuando estaba en camino a la frontera romana, acompañando a Cosroes en su campaña punitiva para vengar el asesinato de su aliado Mauricio[5].

Esta breve biografía sintetiza la información provista por varias fuentes que recogen diversas anécdotas sobre él. Ellas pertenecen a diferentes períodos y contextos geográficos y fueron compuestas con propósitos diversos. Por lo tanto, no podemos hacer una reconstrucción absolutamente fiable de su vida y, por lo mismo, no podemos afirmar que este esbozo sea –excepto por sus rasgos más generales– una biografía fiel. No obstante, podemos apoyarnos con cierta confianza en él para delinear

[3] El mal llamado "nestorianismo", que sostenía la cristología de Teodoro de Mopsuestia y que se transformó en la ortodoxia de la *Iglesia del Oriente*. Cfr. Sebastian P. BROCK, "The Nestorian Church: a lamentable misnomer", *Bulletin of the John Rylands Library*, 78/3 (1996), 23-35.

[4] Es decir, los opositores a la ortodoxia fijada en el concilio de Calcedonia y que seguían las doctrinas de Timoteo Eluro, Pedro el batanero y Severo de Antioquía entre otros. A finales del siglo V se hicieron fuertes en las provincias del Levante del Imperio Romano de Oriente y desde el siglo VI extendieron su misión al territorio sasánida. Cf. Simon PIERRE, "Les miaphysites d'Irak: une seconde «Église de l'Orient» à la veille de la conquête arabe?", *Bulletin d'études orientales*, 48 (2023), 262-287.

[5] Para una biografía más detallada de Sabrīšōʿ ver Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrishoʿ I. (596–604) und das Mönchtum*, Frankfurt y Berna, Peter Lang, 1988, pp. 17-28.

algunos rasgos de su personalidad. A diferencia de otras figuras cristianas de este período (como Ḥnānā de Adiabene, Babaī el grande, Gregorio Pīrān Gušnasp, Jorge de monte Īzlā o Išōʿsabran) que resaltaron por un perfil aristocrático y su actividad intelectual, Sabrīšōʿ provenía de un entorno relativamente modesto y no se destacó como teólogo. A pesar de ese origen relativamente humilde y sus limitaciones educativas (sobre este tema volveremos), su carrera monástica le permitió tejer una importante red de patrones aristocráticos que lo llevaron a convertirse en un actor central de la geopolítica de su tiempo. En efecto, todas sus biografías concuerdan en presentarlo como un eficaz patrón espiritual de las elites sasánidas y como un activo mediador y diplomático tanto entre la corte romana y la corte persa como entre esta última y las tribus árabes vasallas.

Hagamos un breve panorama de las fuentes sobre su vida. Mucha de la información acerca de Sabrīšōʿ se encuentra dispersa en las crónicas siríacas y árabes cristianas. Pero solamente tres de ellas hace una semblanza completa de su figura. En primer lugar, debemos mencionar la *Crónica de Siirt*[6], una crónica universal compuesta por un cristiano de lengua árabe del siglo XI. Esta crónica está cronológicamente organizada en torno a la sucesión de los Católicos-Patriarcas de la *Iglesia de Oriente*. Luego, encontramos la sección histórica del *Libro de la Torre* (*Kītab al-Majdal)*, una enciclopedia atribuida al escritor árabe cristiano del siglo XII Marī ibn Suleyman. Esta sección está organizada a la manera de un *Liber Pontificialis*, con breves biografías de los Católicos de la *Iglesia de Oriente*[7]. Ambas proporcionan una visión relativamente coincidente

[6] Addai SCHER (ed. y trad.), *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie (I), Patrologia Orientalis 7/2,* París, Firmin Didot, 1911, pp. 474-504. Cfr. Phillip WOOD, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq,* Oxford, Oxford University Press, 2013; Murial DEBIÉ, *L'écriture de L'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre Hellénisme et Islam,* Lovaina, Peeters, 2015, pp. 634-636.

[7] Henrico GISMONDI (ed. y trad.), *Maris, Amri et Slibae: De Patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis. Maris versio latina*, Roma, De Luigi, 1899, pp. 50-52 y 29-30 (traducción latina); IDEM, *Maris, Amri et Slibae: De Patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis. Pars Prius Maris textus arabicus*, Roma, De Luigi, 1899, pp. ٥٧-٦٠; IDEM, *Maris, Amri et Slibae: De Patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis. Pars Altera Amri et Slibae textus*, Roma, De Luigi, 1896, pp. ٤٩- ٥١ (texto árabe); DEBIE, *op. cit*., pp. 640-643.

de Sabrīšōʿ y probablemente se remonten a una fuente común. En ellas es retratado como un obispo y visionario que participa activamente en la política de su tiempo. Sin embargo, ellas conceden una importancia relativamente menor a su actividad como monje.

La fuente más temprana sobre su vida, en cambio, fue compuesta en siríaco poco después de su muerte. Ella será el objeto central de nuestro estudio: su *Vita*, atribuida a uno de sus discípulos, Pedro el solitario[8]. A diferencia de los cronistas árabes, la *Vita* se centra primariamente en sus virtudes ascéticas y sus milagros, presentándolo como una autoridad espiritual que interactuaba con las elites laicas –más allá de su confesión– en tanto taumaturgo y consejero.

La *Vita* siríaca está dividida en cinco secciones que no siguen un criterio cronológico preciso. La primera sección (pp. 288-296 de la edición de Bedjan) está dedicada al comienzo de su vocación religiosa y sus progresos en las prácticas ascéticas. La segunda (pp. 296-308) está dedicada a su ascenso en la carrera eclesiástica, primero como obispo de Lāšōm y luego como Católico-Patriarca de la *Iglesia de Oriente*. En esta sección Pedro dedica algunos pasajes a su estrecha relación tanto con el Rey de reyes Cosroes II como con el emperador Mauricio. La tercera sección (pp. 308-320) es una colección de milagros atribuidos al santo durante varios momentos de su carrera. La cuarta está dedicada a su participación en dos empresas misionales siendo ya obispo de Lāšōm, una en su país natal y la otra entre las tribus árabes de la ribera occidental del bajo Éufrates (pp. 320-328). La quinta y última sección (pp. 328-331) es un elogio del santo.

[8] El texto siríaco de la *Vita Sabrīšōʿ* fue publicada por Paul BEDJAN (ed.), *Histoire de Mar Jabalaha, de tres autres Patriarches, de un prêtre et de deux laïques nestoriens,* París, Harrasowitz, 1895, pp. 288-331 a partir de un solo manuscrito relativamente tardío: el número 63 de la biblioteca del Arzobispado Caldeo de Siirt (Turquía) del siglo XI, hoy conservado en la biblioteca patriarcal de la Iglesia caldea en Bagdad y del que hay una copia del siglo XIX: el Or. Oct. 1257, de la *Staatsbibliothek* de Berlín la *Vita* se encuentra en los fols. 246r-271v. Debido a la falta de una tradición manuscrita sobre la cual cotejar este único testimonio, resulta imposible determinar en qué medida el texto experimentó transformaciones a lo largo de su transmisión. La información interna sugiere que pertenece a una fecha temprana y que recibió pocos retoques posteriores. No existe hasta el momento una traducción completa de la *Vita Sabrīšōʿ* a ninguna lengua moderna.

A los efectos de este trabajo vamos a concentrarnos en la colección de milagros que constituyen la tercera sección. Dicha colección está compuesta por un total de ocho portentos, seis de ellos son curaciones, mientras que los dos restantes son una profecía acerca de su elección como obispo y un milagro meteorológico. Dejaremos estos dos últimos de lado y nos limitaremos a analizar las curaciones realizadas por el santo con dos objetivos que, si bien son diferentes, se encuentra profundamente imbricados. En primer lugar, abordaremos los milagros del santo a la luz del amplio abanico de prácticas curativas circulantes en el Cercano Oriente tardoantiguo. Estos milagros evidencian que el hagiógrafo concebía el poder del santo a partir del diálogo polémico tanto con la medicina (y la farmacopea) galénica dominante en la Antigüedad tardía y, por el otro, con formas "populares" de curación que los especialistas modernos inscriben en el ambiguo rótulo de "magia"[9]. Ambos debates sugieren una competencia por establecer la eficacia de la taumaturgia cristiana en contraste tanto con la "medicina natural" como con la "magia". En segundo lugar, Pedro propone a sus lectores/audiencias un modelo de interacción entre el taumaturgo y los beneficiarios de su acción que no se agota en el peso propio de la autoridad espiritual de aquel sino también en la confianza depositada por estos últimos en su acción como garantía de la eficacia del poder curativo.

La *Vita* de Sabrīšōʿ: ascetismo y poderes curativos en el cristianismo sasánida

Como dijimos, la *Vita* recoge un total de seis curaciones milagrosas, más una séptima que se relaciona a su misión entre los árabes. Como veremos a continuación, el formato y contenidos de esas curaciones varían

[9] Somos conscientes de la complejidad del concepto de "magia" y las intensas controversias que suscitó en la Historia y la Antropología. No obstante, no vamos a detenernos en el riquísimo debate en torno a él. Nos basta con señalar los imprecisos límites que separan la magia de la religión y, a veces, de la ciencia. Remitimos al lector a trabajos de Graham CUNNINGHAM, *Religion and magic. Approaches and Theories*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999 y los diversos aportes en las compilaciones de Marvin MEYER & Paul MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 1995 y David FRANKFURTER (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, Brill, 2019.

de acuerdo a las necesidades pedagógicas del autor, que apela a las historias para enseñar a su audiencia acerca de la relación del patrón espiritual y sus clientes laicos. Pero antes de comenzar con el análisis específico de los episodios, conviene que nos detengamos al menos brevemente en la manera en que Pedro concibe el origen y la naturaleza del poder de su héroe. En efecto, el autor dedica algunos párrafos a reflexionar en torno de la manera en que sus virtudes ascéticas habían asegurado la Gracia divina que le había concedido el poder de curar. En la segunda sección desarrolla el clásico tópico hagiográfico de la extensión de la fama del santo y de su huida a un lugar remoto para evitar las multitudes que se congregaban a su alrededor. Allí, sugiere que las curaciones realizadas por él eran consecuencia de sus virtudes ascéticas. Pero, al mismo tiempo, la eficacia de las mismas dependía de la confianza que depositaban los beneficiarios. Así, afirma:

> Y empezaron a acudir a él enfermos y afligidos pidiéndole la curación (*ḥūlmānā*). Y él, por el poder (*bᵉḥaylā*) que recibió de su Señor a través de sus labores (*ʿamlāwhy*) [que eran] más elevados que la palabra, a todos curaba en la medida de su [de ellos] fe (*aykʰ mᵉšūḥthā dhaymānūthōn*)[10].

En el párrafo, Pedro desarrolla dos ideas que dan lugar al origen y naturaleza del poder de su maestro. En primer lugar, su capacidad de curar a los enfermos era producto de la retribución de Dios por sus labores ascéticas. Esas labores, agrega Pedro, resultaban más elevadas que cualquier palabra que aquel podía proferir. Aunque esta última expresión parece relativamente transparente, está cargada de una cierta oscuridad. En efecto, ¿cuáles son las palabras que son sobrepasadas por las labores del santo? Una primera respuesta, obvia, podría orientarnos hacia la habilidad oratoria propia de las personas que han recibido educación formal. Esta interpretación parece confirmarse unos párrafos más adelante cuando Pedro elabora el tópico hagiográfico de la doble cura (corporal y espiritual) dispensada por el santo:

[10] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 294.

> [Los fieles acudían a él] para ser curados de sus dolores y ser bendecidos por su bienaventurada mano derecha. Y volvían con alegría llevando los frutos de la labor de su oración: la curación (*ḥūlmānā*) en secreto y en público (*bᵉkesyā wabᵇᵉgelyā*) de sus dolencias. Les daba con la medicina de sus cuerpos (*ʾāsyūthā dᵏpagᵇrīhōn*) además la curación de los dolores de sus almas (*ḥūlmānā dᵏkēbē dᵏnawšāthōn*) con su medicina dada de lo alto (*ʾāsyūtēh yhībat men lʿel*), por medio de su vista y su palabra (*byad ḥᵉzātēh wmeltēh*). Y aunque, como dije, no era muy hábil en el arte de las palabras (*bᵉyalīpᵇūtᵇ melē*) sus conductas (*dūbārāwhy*) eran suficientes para enseñar a los que se reunían en torno a él más que todos los hombres cultos y maestros sabios. Pues su vista (*ḥezātēh*) era como un espejo (*maḥzīthā*) para todo aquel que quisiera embellecer la apariencia de su alma (*āphay nawšēh*)[11].

Como podemos apreciar, en este párrafo retoma la definición de los poderes curativos de Sabrīšōʿ como un don dado por Dios en retribución por sus labores ascéticas. Pero además indica los dos vectores por medio de los cuales el santo canalizaba la curación: esto es, su vista y su palabra. Pedro considera la primera como la más importante ya que funciona como un espejo en la que los fieles podrían "embellecer la apariencia de su alma". Notemos que los términos utilizados *ḥezāthā* (que puede traducirse como "vista", significando tanto el sentido de la vista como la apariencia de algo) y *maḥzīthā* (espejo) provienen del campo semántico del verbo *ḥᵉzā*, "ver o contemplar". Así, Pedro atribuye al santo una autoridad derivada de sus actos y no tanto de su sabiduría, en la medida que la contemplación de sus virtudes ascéticas resultaba más efectiva que las palabras. En decir, nos encontramos ante el clásico tópico hagiográfico de la *simplicitas* monástica que sobrepasa a la sabiduría obtenida por la educación formal.

Este énfasis en la ascesis como legitimadora de los poderes curativos del santo es sin lugar a dudas una respuesta al cuestionamiento del origen y naturaleza de ellos. En efecto, Pedro señala que Sabrīšōʿ había sido acusado en reiteradas oportunidades por los magos zoroastrianos de ser un hechicero (*ḥarāšā*) y de realizar portentos a través de encantamientos

[11] *Vita Sabrīšōʿ*, pp. 296-297.

(*wabʿḥaršāwhy*)[12]. Esta acusación –y otras similares en la hagiografía del contexto sasánida (tanto en siríaco, como en las literaturas armenias y georgianas, en especial en los *Hechos de los mártires*)– han sido interpretadas por especialistas modernos como algo más complejo que una mera acusación genérica. Al contrario, la recurrencia de esta acusación en el contexto iranio podría reflejar un aspecto técnico del conflicto entre cristianos y zoroastrianos por el control del acceso a lo sobrenatural[13]. Varios estudios al respecto han analizado el concepto de hechicería en la tradición sirio-oriental en estrecha relación con la conceptualización de magia en la sociedad sasánida. Desde el punto de vista de la teología zoroastriana normativa, la dualidad del mundo material, caracterizada por la lucha entre criaturas benéficas creadas por Ahura Mazda y las maléficas originadas en Ahrimán, se traduce en el imperativo para el ser humano de sostener ética y ritualmente la creación benéfica. Así, en la concepción zoroastriana del universo religioso hay una dicotomía entre la *Veh dēn* (en persa medio, "la buena religión") y la *Ag dēn* (en persa medio, "la mala religión") como prácticas cultuales antagónicas[14]. Dentro de esta última, la hechicería (en persa medio, *ǰādūgīh*) es percibida como un crimen de naturaleza religiosa, y el hechicero (persa medio, *ǰādūg*, del avéstico *yatu)* o la hechicera (avéstico *pairika*, persa medio *parīg*) no solo son agentes del mal en el mundo natural sino también criminales religiosos que socaban las bases mismas del orden social gobernado por el Rey de reyes[15].

[12] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 299 y 313.

[13] Sobre la dimensión política de la magia en la Antigüedad tardía nos remitimos al clásico estudio de Peter BROWN, "Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages", en Mary DOUGLAS (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*, Nueva York, Routledge, 2004, pp. 17-45.

[14] Turaj DARYAEE, "Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)", en Florin CURTA (ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*,Turnhout, Brepols, 2005, pp. 123-138

[15] Satnam MENDOZA FORREST, *Witches, whores, and sorcerers: the concept of evil in early Iran*, Austin, University of Texas Press, 2011; Jason, MOKHTARIAN, *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests: The Culture of the Talmud in Ancient Iran,* Berkeley, University of California Press, 2021; Sergei MINOV, "Christians, Jews, and Magic in the Sasanian Realm: Between Confrontation and Cooperation", *Entangled Religions*, 13/3 (2022), 1-28.

Los cánones de la *Iglesia de Oriente* muestran una similar hostilidad hacia la hechicería. Cabe preguntarse si dicha hostilidad se debe a alguna influencia de la teología zoroastriana o a la introducción en la *Iglesia de Oriente* de los cánones de la Iglesia occidental. La respuesta no es fácil pero parece negativa en ambos casos. En el *Sinodicon Orientale* se destacan dos cánones que condenan la hechicería. El canon quinto del sínodo del año 410 prohíbe a los fieles las *prácticas ajenas* (*ʿebādē nūkryā*), es decir paganas, entre otras cosas la hechicería (*ḥarašūthā*)[16]. Esa misma prohibición se retoma (con variantes) en el canon 19 del sínodo del año 554[17]. Estos cánones podrían haberse inspirado en el canon 36 del concilio de Laodicea que condenaba las artes mágicas[18]. Sin embargo, el vocabulario de las mormas de los sínodos sirio-orientales sugiere un origen independiente. En tal sentido, la prohibición del ejercicio de prácticas mágicas en dichos cánones no reflejaría tanto influencias exteriores como una situación en la que las autoridades ejercían un control muy limitado sobre otros especialistas en lo sagrado (como los monjes) en un contexto en el que las identidades religiosas resultaban inestables y las diversas prácticas en competencia podían eventualmente solaparse. Como veremos, en el caso de la *Vita*, Pedro busca reafirmar la ortodoxia de las prácticas curativas de Sabrīšōʿ poniendo en primer plano sus virtudes y triunfos ascéticos como garantía de su origen esencialmente divino, lo que le permite combatir eficazmente la acción de los demonios que causan las enfermedades.

Sin embargo, la santidad de Sabrīšōʿ no es para Pedro el único factor que canaliza sus poderes curativos. Además, la confianza o fe de los receptores de las curaciones representaba un papel no menor en el proceso curativo. En efecto, Pedro señala que el anciano curaba a todos los que acudían a él "en la medida de la fe de ellos" (*ayk^{h} m^{e}šūḥthā*

[16] Jean-Baptiste CHABOT (ed.) *Synodicon orientale, ou Recueil de synodes nestoriens*, París, Imprimerie Nationale, 1902, p. 26 (texto siríaco) y p. 264 (trad. francesa). Cf. Marie-Josef PIERRE & Chiemi NAKANO (eds.), "The Synod of Isaac 410", en Alberto MELLONI & Ephrem ISHAC (eds.), *The General Councils of the Eastern Christian Churches*, 5/2, Turnhout, Brepols, 2023, p. 551.
[17] CHABOT (ed.) *op. cit*., p. 106 (texto siríaco) y pp. 363-364 (trad. francesa).
[18] Périclés-Pierre JOANNOU, *Fonti discipline générale antique (IVe-IXe s.). Fascicolo IX. t. I.2, Les canons des Synodes particuliers*, Roma, Tipografia Italo-Oriental, 1962, p. 144.

dhaymānūthōn), dando a entender que la correcta disposición moral de los receptores era un requisito necesario para asegurar la eficacia de la curación. De hecho, como veremos en los ejemplos, esta disposición podía ser independiente de las barreras confesionales. Pedro señala que tanto judíos como paganos recurrían a él y se beneficiaban de sus milagros[19] e incluso las autoridades zoroastrianas no dudaron en apelar a él en busca de curación. Es precisamente esta incidencia del vínculo de confianza entre el taumaturgo y su clientela lo que se convierte en el hilo conductor de la colección de milagros.

Como ya señalamos, todas las historias que incluyen curaciones milagrosas tienen como beneficiarios a miembros de los distintos estratos de la elite sasánida, tanto cristianos como paganos. La más significativa de todas ellas es la expulsión del demonio que atormentaba al rey árabe Al-Nuʿmān III ibn al-Mundhir, el último monarca de la confederación Lájmida (582-609). No nos detendremos en los complejos juegos políticos que llevaron a la conversión del soberano árabe[20]. Nos concentraremos exclusivamente en los aspectos relacionados a la forma en que el santo lo sanó. La participación de Sabrīšōʿ en la curación de Nuʿmān, aunque incuestionable en líneas generales, no está clara en los detalles. De acuerdo con la *Vita*, Nuʿmān "atormentado por un demonio" (*men šēdā metmeʿes*) había solicitado al Rey de reyes Hormizd IV que le enviara un médico. El monarca le mandó a Sabrīšōʿ (que ya había sido ordenado obispo), quien "con su oración expulsó de él el poder del rebelde (*ʾḥaylēh*

[19] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 296.

[20] Desde el siglo IV, tanto romanos como persas habían cooptado a las tribus árabes que circulaban en la estepa fronteriza entre ambos imperios. Los romanos habían establecido alianza con la confederación occidental de los Gasánidas que controlaban la franja interior de la estepa siria desde el Sinaí hasta el Éufrates y que tenía su centro de poder en Jabiyah (hoy día, los altos del Golán) y Rusafa. Como consecuencia, los Gasánidas habían abandonado el paganismo y se convirtieron al cristianismo miafisita. Los persas habían hecho lo mismo con la confederación Lájmida que controlaba la margen occidental del Éufrates desde la frontera romana hasta el golfo pérsico, con su centro de poder en al-Hīrah. Los Lájmidas se convirtieron al cristianismo diofisita. La conversión de ambas confederaciones a facciones rivales del cristianismo revela la profunda significación política que tenían las identidades religiosas. Sobre las relaciones entre romanos, persas y árabes preislámicos ver Geoffrey GREATREX, & Samuel LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 363-628*, Nueva York, Routledge, 2005; Greg FISHER, *Between Empires. Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

dᵉmārōdā)"[21]. Luego, el rey y los miembros de su casa se convirtieron al cristianismo solicitando su bautismo. Tras un debate con los herejes miafisitas (que exigieron el privilegio de bautizarlo) y gracias a una nueva intervención de Sabrīšōʿ, el rey árabe abrazó la fe ortodoxa[22].

La *Crónica de Siirt* ofrece una versión que difiere sensiblemente en la cronología. En ella la conversión precede a la curación de Nuʿmān. En efecto, una vez bautizado este con el permiso del Rey de reyes Cosroes, los heréticos miafisitas "buscaron ayuda del demonio (*al Šayṭān*) contra él" y así "un espíritu impuro" (*alrūḥ alnaḥisaḥ*) entró en el rey. A diferencia de la *Vita,* no fue el árabe quien solicitó al monarca persa un médico, sino el obispo de al-Ḥīrah, llamado Simeón, que requirió explícitamente al Católico Išōʿyahb que le envíe a Sabrīšōʿ, "el hacedor de milagros" (*fāʿel alʿhāyḇ*), "porque se había expandido el rumor de los prodigios que realizaba y de las curas que lograba sin remedios (*biġhayr diwāʾ*) para las peores enfermedades". Cuando Sabrīšōʿ llegó ante el rey enfermo, el demonio comenzó a insultarlo pero el santo, con la ayuda del abad de un monasterio cercano (llamado Īšōʿzᵉkhā), lo hizo callar y lo expulsó luego de que ambos monjes permanecieran la noche a la intemperie en oración[23]. A pesar de las diferencias en la disposición de los eventos, en lo esencial ambas fuentes son coincidentes al desplegar todas las convenciones de la literatura hagiográfica. De acuerdo con ellas, los santos vencieron al espíritu maligno a través de su oración gracias a su autoridad espiritual[24].

La curación del rey Nuʿmān es el único portento de Sabrīšōʿ que está fuera de la sección dedicada a los milagros y su estructura casi formular contrasta con los vívidos detalles de los episodios integrados en la colección. En efecto, mientras que la historia del rey árabe se encuentra en los límites de las convenciones hagiográficas, las curaciones de la

[21] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 322.
[22] *Vita Sabrīšōʿ*, pp. 322-324.
[23] *Crónica de Siirt*, pp. 480-481.
[24] De hecho, la insistencia del cronista árabe en señalar que Sabrīšōʿ curaba "sin remedios" puede ser considerada una referencia directa a uno de los apócrifos más célebres de la literatura siríaca, la *Doctrina de Addai*, en la que se que describen los poderes curativos del apóstol de Cristo en los mismos términos: "*dᵉla samā*". George PHILLIPS (ed.), *The Doctrine of Addai the Apostle*, Londres, Trübner & Co.,1876, p. 8 (trad. inglesa), p. ١ (texto siríaco).

tercera sección de la *Vita* se destacan por dos rasgos. Primero, todas ponen el acento en la interacción entre el santo y los fieles, subrayando la importancia de la obediencia y la fe para asegurar la eficacia de las curaciones. Segundo, el recurso a elementos (ya sean amuletos o alimentos) que sugieren un contexto religioso en que coexistían diversas prácticas curativas potencialmente disruptivas pero que el hagiógrafo integra en un contexto cristiano. Esos objetos nos revelan detalles interesantes del marco cultural del cristianismo iranio.

Fe y eficacia curativa en la colección de milagros de la *Vita Sabrīšōʿ*

Ya mencionamos que los beneficiarios de las curaciones de la tercera sección de la *Vita* de Sabrīšōʿ pertenecen a los diversos estratos de las clases dominantes del imperio, desde miembros de las elites aldeanas, hasta la alta aristocracia imperial. En efecto, el rango va desde el hijo de diez años del próspero presbítero de su aldea natal que le había enseñado las primeras letras, hasta una noble mujer de la ciudad de Istajr en la provincia de Fars, pasando por la hija del juez de la ciudad de Karkhā dᵉBēth Slōkʰ, la esposa del gobernador provincial, la hija de una pareja noble (*rūrbānē*) de la ciudad de Taḥāl, y, por último, al mismo autor de su biografía, Pedro, que se presenta como uno de los beneficiarios de su santidad. Esta variedad de personajes pertenecientes a estratos medios y altos de la sociedad sasánida revela una red de conexiones que, como ya señalamos, llegaba además hasta las cortes persa y bizantina. A pesar de los esfuerzos de Pedro por presentar a su héroe como un simple ermitaño dedicado a las prácticas ascéticas y la realización de milagros, podemos leer entre líneas y ver a un muy bien conectado miembro del clero de la provincia de Bēth Garmaī que, gracias a sus contactos, fue ordenado obispo de una importante localidad y luego ordenado Católico-Patriarca de la *Iglesia de Oriente*.

Como vimos, es notable también que esas vinculaciones trasciendan las barreras confesionales. Ya dijimos que Pedro destaca que no solo los cristianos lo veneraron por su estilo de vida, sino que también judíos y paganos se maravillaron y buscaron su cura y consejo. Aunque Sabrīšōʿ

es retratado por su hagiógrafo como un consecuente defensor de la fe, sus buenas relaciones con los paganos, en especial con las autoridades civiles, sugieren una cierta flexibilidad a la hora de construir vínculos. De hecho, el presbítero de su aldea y Pedro son los únicos explícitamente cristianos entre sus relaciones. Algunos de los receptores de los milagros del santo, en cambio, pertenecen a un terreno ambiguo entre los zoroastrianos y los cristianos. La pareja de nobles de Taḥāl no es debidamente identificada aunque es probable que se tratara de cristianos. La noble dama de Istajr, por su parte, era claramente una zoroastriana[25]. Tanto el juez como el gobernador local encargados de su proceso por hechicería eran zoroastrianos y acudieron en secreto a sus servicios por miedo a la crítica de los acusadores. Esta flexibilidad le fue instrumental para sortear las acusaciones que lo llevaron ante el tribunal inmediatamente antes de su ordenación como obispo. También es probable que fuera determinante en su elección como obispo, tal como hizo tiempo después el propio Rey de reyes Cosroes[26].

Por otra parte, podemos identificar en las dolencias que el santo curaba una tensión entre dos concepciones antagónicas del origen y naturaleza de las enfermedades que podríamos definir, de una manera un tanto simplista, como "natural" y "sobrenatural". A pesar de que ambas concepciones entran a menudo en tensión, ellas no son necesariamente excluyentes. Esta coexistencia se ve claramente en la *Vita,* que guarda una notable ambigüedad acerca del origen de las dolencias curadas. Por un lado, algunas de ellas tenían un origen claramente demoníaco[27]. Por ejemplo, el hijo del presbítero "estaba bajo la acción de un demonio" (*men*

[25] La *Vita Sabrīšoʿ* p. 318 la describe como "de las mujeres grandes" (*men nešay rūrbānē*), mientras que la *Crónica de Siirt,* p. 478 la llama "una mujer maga" (*amirāḥ majusiaḥ*). Ambas fuentes indican una mujer de la alta nobleza persa, perteneciente al rango de los *wuzurgān*, "los grandes".

[26] Algo que confirma el alto grado de integración de los cristianos a las redes de solidaridad aristocrática de la elite sasánida. Al respecto ver Scott MCDONOUGH, "The legs of the throne: Kings Elites, and Subjects in Sasanian Iran", en Johann ARNASON & Kurt RAAFLAUB (eds.), *The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 290-321.

[27] En siríaco existen dos términos para definir a los demonios: *šēdā* que es un vocablo de origen semítico y *daywā* que es un préstamo del persa medio *dēw.* Ambos conceptos son sinónimos y el hagiógrafo los usa alternativamente sin una distinción aparente.

maʿbʰdānūtʰā dʰdaywā) que lo mantenía mudo e inerte en un rincón de la casa[28]. La hija del juez encargado de juzgarlo por el cargo de hechicería sufría convulsiones provocadas por un demonio (*men šēdā metmaʿsā*). De la misma manera, la mujer del Mobad que también debía juzgarlo "estaba perturbada por un demonio" (*men daywā metkatšā*) sin especificar en qué consistía su dolencia.

Los otros casos, en cambio, parecían tener un origen natural o, al menos, Pedro no aclara el origen específico de las dolencias. Por ejemplo, Sabrīšōʿ lo curó de la tartamudez que lo aquejaba de niño pero nunca atribuye su mal a una causa específica. En el caso de la joven noble de Taḥāl, la ceguera se produjo por un golpe y, en el de la mujer noble de Istajr, Pedro se abstiene de especificar las razones por las que no podía concebir. No obstante, en un caso el hagiógrafo demuestra ser plenamente consciente de la tensión entre dos orígenes posibles de las enfermedades. En efecto, señala que los allegados al hijo del presbítero se debatían si el mal provenía de la "acción de un demonio" (*men maʿbʰdānūtʰā dʰdaywā*) o de *una enfermedad natural* (*dʰnekyānā kyānāyā*).

Este tipo de elucubraciones acerca del origen de las enfermedades no suelen ser comunes en los textos hagiográficos. En la mayoría de ellos –como en el caso de la historia de la curación de Nuʿmān que tratamos antes– las enfermedades suelen ser simplemente presentadas como el resultado de la acción de los demonios o mencionadas sin mayor comentario. Pero en la *Vita Sabrīšōʿ*, la naturaleza y origen de la enfermedad así como el tipo de curas implementadas por el santo son objeto de cierta reflexión que revela el amplio espectro de opciones a los que podían recurrir las personas de la Antigüedad tardía. Este abanico abarcaba de la medicina galénica a lo que hoy podríamos llamar (con un severo anacronismo) magia, pasando por las formas de taumaturgia realizadas por diversos *especialistas en lo sagrado*.

En la misma Antigüedad tardía las concepciones en torno al origen y naturaleza de las enfermedades basculaban entre dos polos. Por un lado, había un "modelo médico" que entendía la enfermedad como el resultado de un proceso natural. Este modelo se sustentaba en el esque-

[28] Cf. *Crónica de Siirt,* p. 495.

ma galénico del equilibrio de los cuatro humores y prescribía medicinas que operaban para restaurar ese equilibrio perdido. Por otro lado, los males corporales podían ser el producto de la acción de seres inmateriales pero dotados de cierto grado de voluntad (ángeles, demonios o espíritus)[29]. Este paradigma "no médico" (llamado también "modelo de la contaminación", *pollution model*), no solo suponía que la cura no operaba directamente sobre las funciones corporales sino que además implicaban una dimensión moral de la enfermedad ya que la intervención de estos seres espirituales que afectaban al cuerpo podía ser la consecuencia de una falencia ética o un comportamiento inadecuado del individuo[30]. En estos casos la eficacia de la cura dependía en cierto modo de las virtudes personales de quien las administraba, así como de la disposición a redimirse del receptor.

Es necesario que insistamos en que ambos modelos podían coexistir en la práctica cotidiana y, si bien operaban en dos esferas claramente diferenciadas, no resultaban necesariamente antagónicos. Esta tensión entre dos esquemas se solapa con otra que giraba en torno a la competencia entre diversos especialistas del arte de curar. En muchos casos, la diferencia entre el médico que ejerce según el modelo galénico y los simples curanderos, chamanes o santones milagreros de diversas sectas resultaba ambigua[31]. Entonces, en lugar de una polaridad, debemos entender el "mercado de la sanación" en la Antigüedad tardía como un continuo que se extendía desde la curación "científica" (si es posible aplicar plenamente dicho rótulo a las prácticas de la medicina galénica) hasta lo que hoy identificaríamos como "curanderismo popular" (con todos los problemas que implica esa categoría), pasando por la taumaturgia atri-

[29] BROWN, *op. cit.*; David BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity,* Cambridge, Harvard University Press, 2006; Sophie LUNN-ROCKLIFFE, "Demons and Demonologies", en Josef LÖSSL & Nicholas BAKER-BRIAN (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Hoboken, Wiley, 2018, pp. 493-509.
[30] Dale MARTIN, *The Corinthian Body,* New Haven, Yale University Press, 1995; Heidi MARX-WOLF, "Religion, medicine, and health", en LÖSSL & BAKE-BRIAN (eds.), *op. cit.,* pp. 511-528; Wendy MAYER, "The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical", *JLA,* 8/2 (2015), 337-351.
[31] MARX-WOLF, *op. cit.*, p. 513.

buida a "especialistas en los sagrado"[32] de diversas comunidades cultuales (rabinos, monjes, sacerdotes, magos y un largo etcétera).

Sabrīšōʿ, en tanto monje y obispo, puede además ser incluido en el cuadro identificado por Siam Bahyro en el cristianismo siríaco que, siguiendo una antigua tradición mesopotámica, entendía el sacerdocio a partir del modelo médico y, en buena medida, ambas funciones se encontraban estrechamente relacionadas[33]. En este punto cabe recordar que los cristianos del imperio sasánida fueron especialmente reconocidos como médicos. En la ciudad de Gūndīšapūr, en la región de Juzistán, funcionó al menos desde el siglo V una famosa escuela de medicina en la que se destacaron varios cristianos, tanto en la época sasánida como durante el califato islámico[34].

Estas dos tensiones que hemos mencionado nos ayudan a comprender la manera en que Pedro concebía el poder taumatúrgico de su héroe y al mismo tiempo nos permite explicar la distinción hecha por los allegados del hijo del presbítero. En efecto, al poner en boca de aquellos el contraste entre posesión demoníaca y enfermedad natural, aunque nunca del todo delimitada, nuestro autor operaba una diferenciación de la naturaleza del poder del santo que no solo era ontológica sino también moral. En otras palabras, su capacidad de curar, definida como un poder ejercido sobre entidades espirituales malignas, era consecuencia directa de sus virtudes en tanto asceta. Por esta razón, los clásicos tópicos hagiográficos de la carrera del santo –la progresión en las prácticas corporales (su ascenso en la virtud como ermitaño) y su huida de las multitudes que buscan su consejo espiritual y la sanación corporal, su lucha por la ortodoxia, su involuntaria ordenación como obispo primero

[32] Peter BROWN, "Arbiters of Ambiguity: A role of the Late antique Holy Man", *Cassiodorus*, 6 (1996), 123-142.

[33] Siam BAHYRO, "Syriac Magic and Medicine: A Near-Eastern Paradigm of Priestcraft", en Marco MORIGGI & Siam BAHYRO (eds.), *Studies in the Syriac magical traditions,* Leiden, Brill, 2021, pp. 31–56; Stefamnie RUDOLF, "Physician, Spiritual Healer, or Medicine Man?", en Catalin-Stefan POPA (ed.), *Soul and Body Diseases, Remedies and Healing in Middle Eastern Religious Cultures and Traditions,* Leiden, Brill, 2023, pp. 154–169.

[34] Friedrun HAU, "Gondeschapur eine Medizinschule aus dem 6. Jahrhundert n.Chr", *Gesnerus,* 36 (1979), 99-115; Michael DOLS, "The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality", *Bulletin of the History of Medicine*, 61 (1987), 367–390.

y como Católico después– son las condiciones narrativas que anteceden a la colección de milagros.

Esa área gris entre magia, taumaturgia y medicina se percibe en el segundo elemento que se destacan en las curaciones realizadas por Sabrīšōʿ, esto es, el recurso a alimentos o talismanes para curar. Si la distinción entre poder demoníaco y naturaleza ponía en contacto el poder taumatúrgico de Sabrīšōʿ con la ciencia de la medicina galénica, el recurso a amuletos o alimentos en sus curaciones lo ubican también en diálogo con el campo de la magia. En este contexto las acusaciones de hechicería lanzadas por sus rivales religiosos adquieren una dimensión distinta. En este sentido podemos proyectar en el mundo iranio las consideraciones que hizo Peter Brown sobre la utilización política de la magia en el imperio romano[35]. Así, las curaciones milagrosas de la hija del juez y de la esposa del gobernador asumen una dimensión claramente política en la que Pedro hace de su héroe un taumaturgo eficaz que derrota a sus rivales en su propio terreno.

Volvamos entonces a la colección. De las seis anécdotas que incluyen curaciones, en la mitad de ellas el santo recurre a la simbología clásica de la taumaturgia cristiana: la señal de la cruz y el nombre de Cristo[36]. En cambio, en tres de ellos además involucra objetos que intervienen de una u otra manera en la curación. Uno de esos episodios refleja una práctica bien conocida entre los monjes del Cercano Oriente cristiano, esto es, la distribución de amuletos, objetos comestibles o pequeños regalos a los que eventualmente se les atribuía poderes curativos. Estos objetos, llamados "bendiciones" (en hebreo *berāk^{b}ōt*, en griego εὐλογίαι y en siríaco *ḥ^{e}nānē*), bien conocidos tanto por los testimonios literarios como

[35] Cf. BROWN, *op. cit.*

[36] David, AUNE, "Magic in Early Christinity", en Hildegard TEMPORINI (ed.), *Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 23/2, Berlín, De Gruyter, 1980, pp. 1507-1557; Graham TWELFTREE, *In the Name of Jesus Exorcism Among Early Christians,* Grand Rapids, Baker, 2007; Walter SHANDRUK, "Christian use of Magic in Late Antiquity", *Journal of Early Christian Studies,* 20/1 (2012), 31-57.

por la arqueología, circularon por todo el Mediterráneo y formaron parte integral de la piedad cristiana del período.[37]

Una de esas bendiciones está incluida en el episodio dedicado a la curación de la ya mencionada hija de una pareja noble de Taḥāl que había quedado cegada por un golpe. Los padres la llevaron ante el santo quien le puso "una bendición con el nombre de Cristo" (*ḥᵉnānā bašmēh dᵃmešīḥā*)[38]. El hagiógrafo no especifica qué tipo de objeto era, pero no sería del todo arriesgado hipotetizar que el santo estuviera entregando un amuleto o una suerte de filacteria que la joven utilizaría en el cuerpo a modo de collar. Cualquiera sea el caso, el dato significativo es su inscripción con el nombre de Cristo, cuyos poderes curativos es un tópico bien conocido de la literatura hagiográfica[39]. Es precisamente el nombre sagrado lo que constituye el verdadero vector de la curación, cristianizando lo que, de otra manera, entraría en el marco de la magia. Como veremos después, a pesar de la acción del santo la curación no se produjo hasta que este le dio la bendición por segunda vez.

En los otros dos casos, los objetos que intervienen en la curación son alimentos. Para curar al hijo endemoniado del presbítero, el santo:

> […] bendijo unas nueces *(gāwzē)* e hizo sobre ellas el signo de la venerable cruz y se las dio. Cuando [el presbítero] fue a su casa y tocó la puerta, y se enteraron los parientes que estaban [en la casa], les dijo que sienten a su hermano de inmediato frente a él, pues no había entrado, sino que todavía golpeaba la puerta. El [niño] que en diez años no levantó su cabeza, y miraba hacia uno de los lados, de inmediato enderezó su cabeza y dirigió su vista a la puerta hacia su padre. [Este] le dio una porción de esas nueces y no terminó de comerla que de inmediato habló lucidamente, sin necesidad de otro médico[40].

[37] Alfred STUIBER,"Eulogia", en *Reallexikon für Antike und Christentum*, Sttugart, Hiersemann, 1966, t. 6, pp. 900-928; Daniel CANER, "Towards a Miraculous Economy Christian Gifts and Material "Blessings" in Late Antiquity" *Journal of Early Christian Studies,* 14/3 (2006), 329-377.
[38] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 315.
[39] TWELFTREE, *op. cit.*
[40] *Vita Sabrīšōʿ*, pp. 311-12.

Podemos notar las particularidades de este episodio si lo comparamos con una historia similar desarrollada en la *Crónica de Siirt* que involucra además a un obispo llegado del imperio romano, llamado Marūthā. La historia es, en sus rasgos generales, similar (un joven ciego y mudo poseído por un demonio es curado por Sabrīšōʿ) aunque las circunstancias de la posesión demoníaca son muy distintas[41]. A diferencia del niño de la *Vita*, el jovencito de catorce años había sido atacado por un sacerdote (*kahnah*) marcionita que lo había dejado ciego y mudo con un maleficio de curiosas resonancias cristológicas. El hereje "puso su mano sobre los ojos, la boca y los labios y dijo: '¡Se burlan de nosotros, hijos de la judía María!' Y (el joven) perdió la vista y quedó mudo"[42]. Para liberarlo, Sabrīšōʿ lo tomó con la mano izquierda y frotó sus ojos tres veces con la mano derecha. Luego puso su índice sobre su boca e hizo el signo de la cruz sobre su frente y su boca, diciendo "dinos niño qué te ha hecho el demonio"[43]. El joven recuperó la vista y la voz y refirió lo sucedido, dejando a todos los presentes maravillados.

Las circunstancias en las que se produjeron ambas curaciones son evidentemente diferentes. Pero lo que nos interesa es que presentan dos formas de curación que corresponden a dos concepciones alternativas del origen y naturaleza de los males corporales. Ciertamente, ambas versiones atribuyen un origen diferente al mal. Para la *Crónica de Siirt*, la posesión demoníaca fue la indudable consecuencia del maleficio del "hechicero marcionita" (*alsāhr almurqyūnā*). En cambio, la *Vita* introduce un grado de incertidumbre acerca del origen de la enfermedad del niño, que había sido ciego y mudo desde su nacimiento (*men īlīdūtēh*). Al mismo tiempo, la divergencia se proyecta a los mecanismos que llevan a la cura. En la *Crónica* el santo libra al jovencito del demonio tocando sus ojos y boca y haciendo sobre ellos el símbolo cristiano por excelencia, la señal

[41] Cabe interrogarnos si ambas historias son variantes de una tradición común o si, por el contrario, son historias independientes. Nos inclinamos por la primera opción aunque resulta muy difícil determinar si se trata de dos versiones de una fuente común o si la anécdota de la *Crónica de Siirt* reformula la *Vita*.

[42] *Crónica de Siirt*, p. 495. El maleficio tenía curiosas connotaciones cristológicas. El hereje "puso su mano sobre los ojos, la boca y los labios y dijo: «¡Se burlan de nosotros, hijos de la judía María!»".

[43] *Crónica de Siirt*, p. 496.

de la cruz –es decir, invirtiendo los mismos gestos que había realizado el hereje–. En tal sentido, el cronista inscribía la anécdota en el marco clásico de la taumaturgia cristiana como una inversión de la hechicería demoníaca.

Por el contrario, la *Vita* presenta a nuestro héroe recurriendo a alimentos que canalizan su poder curador. Resulta conveniente que nos detengamos un momento en su análisis, ya que ellos son recurrentes en los métodos de curación de Sabrīšōʿ. En otra anécdota, curó a su futuro biógrafo (aun siendo niño) de su tartamudez dándole un puñado de almendras (*lūzē*), luego de haber pronunciado "en secreto sobre ellas el nombre de Cristo" y de hacer "sobre ellas el señorial signo de la venerable Cruz". Tan pronto como Pedro las puso en su boca, "de inmediato los músculos de mi lengua se liberaron. Y así el gran peso que había en mi lengua se soltó y hablé claramente"[44]. La tercera y última escena es la curación de la mujer noble de Istajr, a la que el santo dio un cuenco con agua del lavado de sus manos para que logre concebir y del que crecieron dos ramas de mirto (volveremos sobre esto más adelante)[45].

¿Cómo debemos entender el papel del agua, las nueces y las almendras en los tres episodios? Las tres historias tienen en común el consumo (comer y beber) pero con muy diferentes lógicas. De hecho, podemos abordarlos desde las dos concepciones sobre las enfermedades previamente mencionadas. Por un lado, podemos interpretarlas en el marco de la farmacopea del mundo antiguo, especialmente en relación a los frutos secos, a los que se les atribuía gran cantidad de usos medicinales. También podemos contrastar los episodios con los tratados de anatomía y medicina antiguas en siríaco para echar luz sobre ellas. En la obra titulada *El libro de las medicinas*, publicado por Wallis Budge en 1913[46] se detalla variados usos terapéuticos de las nueces (*gāwzē*) y las almendras

[44] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 315.
[45] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 318.
[46] Ernest Alfred Wallis BUDGE (ed.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics: Or "The Book of Medicines",* Oxford, Oxford University Press, 1913, *passim*. Cfr. Siam BAHYRO, "Theory and Practice in the Syriac *Book of Medicines*", en Markus ASPER, Philip VAN DER EIJK, Markham J. GELLER, Heinrich VON STADEN & Liba TAUB (eds.), *Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures,* Berlín, De Gruyter, 2015, pp. 147-158.

(*lūzē*) como desinflamantes o para el tratamiento de infecciones[47]. No obstante, ninguna de esas afecciones coincide con los males curados por Sabrīšōʿ.

Aunque no podemos descartar por completo que, en el ánimo del santo, hubiera una intencionalidad terapéutica al entregar esos alimentos a sus fieles, y más allá de las propiedades curativas de nueces y almendras, su presencia en las curaciones realizadas por Sabrīšōʿ apunta más bien al campo de la magia popular. Ya habíamos mencionado, en el primero de los ejemplos, que el amuleto que el monje dio a la hija de los nobles de Taḥāl se inscribía en la categoría de "bendiciones". Como ya han analizado Stuiber y Caner, el amplio marco de "bendición" comprendía también alimentos, en especial trozos de pan que los monjes solían distribuir entre los peregrinos[48]. ¿Podemos equiparar el agua, las nueces y las almendras a los panes distribuidos por monjes como "bendiciones" que alimentaban y curaban a la vez? En el caso del agua, podría argumentarse que la asociación con el bautismo podría aportar un marco de referencia. Sin embargo, los gestos del santo no permiten sostener dicha interpretación. Con todo, el hecho de que el elemento estuviera en contacto con las manos del santo sugiere una cierta analogía con las bendiciones. En cuanto a los frutos secos, tal asociación resulta muy poco probable. Una analogía posible se encontraría en la literatura del desierto, donde los panes distribuidos por los monjes a sus huéspedes tenían un valor eucarístico. Pero difícilmente pueda atribuirse una connotación similar a los frutos referidos. Un tercer campo de interpretación estaría en el marco de la "medicina popular", categoría ambigua que podría incluir prácticas de sanación basadas en costumbres sociales no especializadas sustentadas en remedios caseros. A pesar de la falta de puntos de comparación sólidos, no resulta del todo exagerado inscribir la acción del santo en el marco de las formas populares de curación.

[47] Mohd Khalid ABDULLAH & Mohd Kashid HUSSAIN, "Badam (Prunus amygdalus Bail.): A fruit with medicinal properties", *International Journal of Herbal Medicine*, 5/5, (2017), 114-117; Zahra KARIMI, Mojdeh FIROUZI, Majid DADMEHR, Seyed Ali JAVADMOUSAVI, Najmed BAGHERIANI & Omid SADEGHPOUR, "Almond as a nutraceutical and therapeutic agent in Persian medicine and modern phytotherapy: A narrative review", *Phytotherapy research*, 35/6 (2021), 2997-3012.
[48] STUIBER, *op. cit*., pp. 904-905; CANER, *op. cit*., pp. 340-352.

Pero los esfuerzos por categorizar la práctica en un contexto específico (medicina galénica, taumaturgia cristiana o medicina popular) resultan triviales si recordamos la fluidez que hace de tales prácticas las partes de un continuo. En la ambigua intersección entre las clásicas "bendiciones" propias de la hagiografía cristiana, la farmacopea de raíz galénica y las prácticas de sanación paganas, el gesto de Sabrīšōʿ, al bendecir los alimentos, refleja un esfuerzo por cristianizar tendencias compartidas por diversos grupos sociales. Más allá de ello, en los tres casos la pronunciación del nombre de Cristo y la señal de la cruz otorgaban una dimensión sagrada que excedía las cualidades mágicas o naturales de los objetos. En otras palabras, para el hagiógrafo esos objetos no participaban en tanto agentes de la curación sino como vectores de un poder que emanaba directamente del santo. Refuerza esta afirmación las secuencias mismas de los eventos ya que en todos los casos la curación se produce sobrenaturalmente, antecediendo a su consumo[49].

Pero el carisma del santo no es la única fuerza actuante en las curaciones. Como ya hemos notado, Pedro atribuyó un lugar importante a la disposición personal de los receptores. El presbítero de la aldea de Sabrīšōʿ es, sin lugar a dudas, un modelo perfecto de hombre fiel que depositó su confianza en el santo y, por ello, vio cumplido su deseo. En otros casos la confianza puesta en el poder del santo excede los límites confesionales. Los dos modelos de esta actitud son los dos magistrados encargados de su proceso, el juez y el Mobad. A pesar de ser paganos, estos personajes actúan por el convencimiento del poder divino del santo, aunque deban ocultarse por miedo a las represalias de los magos zoroastrianos. El juez envió a su hija ante Sabrīšōʿ para ser curada "por la noche" (*bʿlelyā*), mientras que el Mobad le envió a su mujer endemoniada "en secreto (*maṭšyāyt*) para que nadie se enterara"[50]. Ambos personajes, miembros de la burocracia imperial y por lo tanto educados en los valores de la aristocracia persa (cuyo componente primario era la religión zoroastriana) no se convirtieron a la fe del santo. Sin embargo, Pedro los presenta como modelos de una interacción positiva con aquel.

[49] En el caso del hijo del presbítero, el niño reacciona incluso antes de que su padre pudiera administrárselas. En cambio, en el episodio de Pedro, la curación se produce como el mismo aclara "de inmediato, cuando puse en mi boca" (*Vita Sabrīšōʿ*, p. 315).
[50] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 313.

En cambio, las mujeres aparecen bajo una luz negativa. En dos de los tres episodios en los que intervienen mujeres, la curación se ve momentáneamente obstaculizada por la desobediencia de aquellas. En el caso de la noble joven ciega de Taḥāl, Pedro describe que –después de haber recurrido al santo– la propia madre de la niña "por la tontería (*šāṭōrūthā*) de las mujeres"[51] llevó a su hija a "un médico corporal (*āsyā pagrānāyā)* «porque, decía, tal vez la pueda ayudar»"[52]. La falta de criterio de la noble dama no hizo más que empeorar el estado de su hija y obligó a los padres a retornar al santo, quien los increpó: "si ustedes no concuerdan en que no es mejor llevarla a un médico, no la recibiré"[53]. Con el compromiso de los padres de no repetir la visita, el santo le puso nuevamente un amuleto y esta vez quedó definitivamente curada. Tiempo después, Sabrīšōʿ volvería a curarla de un dolor de estómago que la tuvo a las puertas de la muerte.

El segundo episodio involucra a la mujer estéril de Istajr a la que Sabrīšōʿ dio a beber el agua del lavado de sus manos[54]. En este caso, ella se había negado a tomar el brebaje disgustada "porque los persas aborrecían mucho costumbres como esas" pero conservó el recipiente. La vacilación de la noble dama es comprensible si tomamos en cuenta las normas de pureza ritual zoroastrianas. De acuerdo con la teología mazdea, el agua (de la misma manera que el fuego) en tanto un elemento puro de la creación de Ahura Mazda no debe ser contaminado con los lavados corporales[55]. Esta circunstancia nos ayuda a comprender un poco mejor la actitud aprensiva de la mujer que no veía contradicción alguna en recurrir a un santón cristiano hasta que ello implicó romper las reglas de pureza ritual[56]. A diferencia del caso del Mobad y el juez, la dama persa había desobedecido las indicaciones de Sabrīšōʿ por miedo a la

[51] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 315.
[52] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 316.
[53] *Ibidem*.
[54] La historia también es relatada en la *Crónica de Siirt*, p. 478.
[55] Albert DE JONG, "Purity and Pollution in Ancient Zoroastrianism", en Christian FREVEL & Christophe NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism,* Leiden, Brill, 2012, pp. 183-194; William DARROW, "Keeping the Waters Dry: The Semiotics of Fire and Water in the Zoroastrian Yasna", *Journal of the American Academy of Religion*, 56/3 (1988), 417-442.
[56] *Vita Sabrīšōʿ*, p. 318. Cf. La *Crónica de Siirt*, p. 478, que afirma que la mujer se niega a beber por el sabor del agua.

condena social que hubiera supuesto la violación de una norma religiosa que la definía como miembro de un grupo social.

Tiempo después, y mientras la mujer no lograba concebir hijos, germinaron en el recipiente tres[57] ramas de mirto (sir. *āsā,* ar. *alās*). Debemos notar que, en la botánica antigua, dicha planta encarnaba la pureza y la fertilidad, dando al portento un evidente simbolismo[58]. La mujer –al decodificar la simbología de dicho portento– regresó a donde estaba el santo quien la amonestó con las siguientes palabras: "te habían sido dados por Dios tres hijos por medio de mi fragilidad, pero porque despreciaste su Gracia (*ʾṭaybūtēh*) fuiste privada de aquello que pediste"[59]. Finalmente, la mujer accedió a beber el agua y poco después concibió tres hijos y se convirtió con toda su casa a la fe cristiana. Pedro concluye su anécdota recordando a su lector/audiencia el episodio de la vara de Aarón[60] y la autoridad de Apolo el ermitaño[61] como prueba de la veracidad de la anécdota.

En los dos episodios delineados, las mujeres constituyen ejemplos de las consecuencias de la desobediencia a la autoridad espiritual del santo. En uno de ellos, la madre de la joven ciega actúa movida por la falta de confianza en el poder del elegido de Dios, recurriendo a un médico. En efecto, la anécdota podría interpretarse a partir de la ya mencionada tensión entre el *modelo médico* y el *modelo de la contaminación*. En el segundo caso, la mujer no sigue sus indicaciones debido al temor a ser condenada dentro de su grupo social (la aristocracia zoroastriana).

En suma, Pedro presenta a ambos personajes femeninos como contra-modelos de aquellos que obedecieron al santo y, en consecuencia,

[57] En la *Crónica de Siirt*, son dos ramas.

[58] En varias culturas del Cercano oriente, el mirto es generalmente asociado a la fertilidad entre otras propiedades, al respecto ver Amots DAFNI, "Myrtle (Myrtus communis) as a Ritual Plant in the Holy Land–a Comparative Study in Relation to Ancient Traditions", *Economic Botany*, XX/X (2016), 1–13.

[59] *Ibidem*.

[60] Num. 7: 16

[61] La anécdota en cuestión es invocada un diálogo entre Aba Apolo de la Tebaida y Satanás. La versión griega en Benedicta WARD y Norman RUSSELL (trad.), *The Lives of the Desert Fathers*, Piscataway, Gorgias Press, 2009, p. 77. Para la traducción siríaca ver Ernest. A. W. BUDGE (trad.), *The Paradise of the Holy Fathers,* Londres, Chatto & Windu, 1907, vol. 1, p. 348.

se vieron beneficiados por su poder. En tal sentido, la observación inicial del autor (que atribuía la eficacia de las curaciones a la fe depositada en el santo) se puede apreciar bajo una nueva luz. Ya no se trata de una vaga afirmación sino de una definición de la correcta disposición mental con la que había que acercarse al santo. La fe y la obediencia resultan para él indispensables a fin de asegurar la eficacia del milagro. De esta manera, inscribe a la enfermedad dentro de un esquema en el que no solo la enfermedad sino también su cura refleja el estado moral del receptor. La curación depende de la confianza activa de los fieles en el poder del santo y la obediencia que esto conlleva.

Conclusión

Los episodios dedicados a las curaciones de Sabrīšōʿ exponen una reflexión no solo en torno a la naturaleza y origen de la taumaturgia de los monjes cristianos, sino también un modelo de interacción entre monjes y laicos. Por una parte, los detalles de algunos de los milagros descriptos por Pedro presentan indicios de prácticas de sanación que trascendían los límites confesionales. Aunque no siempre es posible rastrear su origen o sus significados precisos, resulta indudable que ellas reflejan un contexto fluido de coexistencia de diversas prácticas de sanación. En tal sentido, los milagros que Pedro atribuye a Sabrīšōʿ están cargados de ambigüedad. El santo era una más de las opciones a las que diferentes personas podían acceder en busca de la curación. Médicos formales (al menos educados en las corporaciones médicas que aplicaban los conocimientos galénicos), curanderos, monjes y santones constituían un mercado de la sanidad. Algunas de sus prácticas podían parecer, a los ojos de los puristas, como demasiado imprecisas y Pedro se esforzó por cristianizarlas.

Por otra parte, los episodios de la colección de milagros ponen en primer plano la obediencia al santo como factor determinante para asegurar la eficacia de la curación. Esta insistencia en una correcta relación que vincula al santo con los fieles, o incluso los paganos, refleja la emergencia de una aristocracia cristiana, de origen zoroastriano y que aún conservaba vínculos con la religión ancestral.

EL ETÍOPE COMO PERSONAJE: DISCURSO ECLESIÁSTICO Y CONSTRUCCIÓN DE MODELOS EN EL MUNDO MEDITERRÁNEO ALTOMEDIEVAL (SIGLOS IV-VII)

Hernán GAROFALO
(Universidades Nacionales de Córdoba y La Rioja)

La mención de los etíopes es tan variada como polisémica en los escritos dogmáticos altomedievales. En la producción escrita eclesiástica del período que nos ocupa se produce una superposición de significados respecto a la imagen de estos actores específicos. Los etíopes son los habitantes de una determinada región del mundo y, como tales, remiten a un encuadre geográfico preciso. Además, son los personajes que posibilitan una interpretación simbólica que forma parte de la construcción de elaboraciones doctrinales particulares. Ambas dimensiones, geográfica y simbólica, componen en conjunto una construcción acerca de ellos que permite una diversidad de interpretaciones respecto a la justificación de sus menciones y a las particularidades del personaje en sí mismo.

El presente trabajo se propone brindar una serie de características del etíope como personaje destacado en un conjunto variado –aunque, mayoritariamente, de tipo hagiográfico– de escritos eclesiásticos datados entre los siglos IV y VII. La mención de ellos en las obras altomedievales son parte del universo de presencias, referencias y significados que coexistían en un mismo plano de realidad como parte de la Creación divina y que

se manifiestan de diferentes maneras en los autores. Con todo, creemos que existen una serie de tópicos que, por su reiteración, no solo remiten a la propia lógica argumental de las fuentes y de sus creadores sino que, además, sientan las bases de una línea interpretativa que creemos interesante destacar. En ella, el etíope es un símbolo que no solo refleja lo negativo, sino el límite de lo conocido, lo organizado, la civilización.

Símbolo, creencia y lenguaje

La concepción respecto a la interpretación simbólica de los distintos elementos de la Creación se construyó, en sus líneas generales, en los primeros ocho siglos de existencia del cristianismo –lo que no quiere decir que, posteriormente, no se siguiesen agregando precisiones o interpretaciones–, cuando la nueva religión se enfrentó a las filosofías griegas y a las espiritualidades de Medio Oriente[1]. La apelación a este recurso simbólico presentado por medios discursivos puede situarse en un marco preciso. Con el cristianismo y, especialmente desde Agustín de Hipona, el mundo –al menos, tal como lo reflejaba la producción eclesiástica– se habría vuelto mucho más simbólico, es decir, los eventos presentados evocaban potencialmente interpretaciones particulares que reflejaban el orden escondido que Dios había dispuesto para el universo[2]. Interpretaciones que, por supuesto, no cualquiera podía realizar sino que se consideraba correspondían a quienes estaban en una posición privilegiada para hacerlas: los hombres de Iglesia[3].

---

[1] Véase, por ejemplo, Joyce SALISBURY, *The beast within. Animals in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 1994, p. 4 y ss.; Oliver CLEMENT, "El Cristo del Credo", en Jean DELUMEAU (dir.), *El hecho religioso*, México, Siglo XXI, 1997, p. 33 y ss.

[2] P. SARRIS, M. DAL SANTO y P. BOOTH, *An age of saints. Power, conflict, and dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden, Brill, 2011, pp. 30-31.

[3] María Jesús BUXÓ, "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en C. ALVAREZ SANTALÓ, Ma. Jesús BUXÓ y S. RODRÍGUEZ (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa,* Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 209; Antonio BRAVO GARCÍA, "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en P. BÁDENAS, A. BRAVO e I. PÉREZ MARTIN (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, p. 97; B. KIENZLE, "Medieval sermons and their performance: theory and records", en C. MUESSIG (ed.), *Preacher, Sermon, and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002, p. 89 y ss.; H. BOERS-

El símbolo, en tanto tal, puede caracterizarse como multiforme, ambiguo, polivalente. Posee una entidad abstracta, que remite a una idea, una noción más o menos clara o, incluso, a un concepto. Lo importante es destacar que, pese a todo, no existe –al menos, en el período medieval– la arbitrariedad del signo, sino que todos ellos tienen un motivo[4]. Si consideramos el papel del símbolo en la religión, podemos hacer múltiples consideraciones (para las que, seguramente, necesitaríamos una extensión mayor de la que permite este trabajo). Sin embargo, podríamos plantear algunas ideas que creemos destacadas que, no por sintéticas, carecen de relevancia.

Es bien sabido que el estudio de la religión mereció diversos abordajes, entre ellos el de la antropología. Resultan ya conocidas las tesis que proponen que aquella existe para ayudar a los hombres a afrontar los problemas que se plantean durante su existencia, siendo fundamental la "tragedia de la muerte"[5]. Esta creaba un vacío de significado, una carencia semántica que afectaba la experiencia humana, carencia que la cultura intenta llenar como fuera[6]. La sociología, por su parte, contribuyó a esta problematización de la religión, relacionando los elementos del culto con la estructura de las relaciones sociales. E. Durkheim, por ejemplo, se preguntó respecto a qué factores hacen que una sociedad se mantenga unida, que sus miembros colaboren entre sí y que no se dispersen en busca de sus propios beneficios individuales. Como respuesta, identificó dos mecanismos que cumplen con esta función, a los que llamó "formas de solidaridad social": la solidaridad orgánica y la solidaridad mecánica[7]. No

---

MA, *Violence, hospitality, and the cross. Reappropriating the atonement* tradition, Washington, Baker Academic, 2004, p. 58 y ss.; Claudia RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005; J. RAMÍREZ PLASENCIA, "Durkheim y las representaciones colectivas", en T. RODRÍGUEZ SALAZAR y Ma. de L. GARCÍA CURIEL (eds.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2007, p. 36 y ss.

[4] Véase, al respecto, Michel PASTOREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 12-15.

[5] Véase Bronislav MALINOWSKI, *Magia ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1994.

[6] Destacan, en este sentido, las propuestas que se desarrollan en Talcott PARSONS, *El sistema social*, Madrid, Alianza, 1984 y Edward EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1990, por solo citar algunos ejemplos.

[7] Estas consideraciones se amplían en Emile DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003, obra en la que se basa lo que desarrollamos a continuación.

nos detendremos en la primera de ellas ya que atañe al mundo industrial, a los tiempos donde está vigente la división internacional del trabajo bajo el sistema capitalista. Sí, en cambio, nos dedicaremos brevemente a la segunda, la solidaridad mecánica, que se construye en las sociedades previas a la industrialización.

La integración social basada en la solidaridad mecánica depende de que en el proceso se cristalicen dos elementos. Por un lado, la presencia de una coerción, materializada en leyes y/o normas que, por su propio carácter coercitivo, mantienen la integración. Por otra parte, la construcción de una conciencia colectiva, que implica generar el reconocimiento de pertenecer a una entidad supraindividual, lo que a su vez brinda algún tipo de consenso que matiza los efectos de la coerción y ofrece legitimidad. Ahora bien, Durkheim propone a la religión como el elemento que podría generar esta solidaridad mecánica, ya que ella sería capaz de lograr en las conciencias de los individuos ese sentido de trascendencia, imprescindible para la construcción de la conciencia colectiva (entendida como un sentimiento de pertenencia a un poder o entidad superior). Es decir, la función social de la religión, para Durkheim, es una especie de conciencia colectiva elemental, que tendría por finalidad garantizar la integración social de las comunidades basadas en la solidaridad mecánica, a la vez que brinda una cognición del mundo, al que pretende explicar[8].

De todo lo precedente se puede proponer una definición de religión en la cual el símbolo tiene un lugar fundamental. En efecto, si entendemos la religión como un sistema de creencias y prácticas relativas a lo sagrado, las primeras son representaciones que expresan una naturaleza específica de los objetos a los que refiere y las segundas son los ritos que la componen, esto es, las normas de conducta que prescriben cómo se deben comportar los individuos ante lo sagrado. Pero ¿qué es lo sagrado? Pues ni más ni menos que los símbolos que representan lo separado, lo prohibido, lo superior, lo extraordinario o irracional[9].

Véase, además, Carles SALAZAR, *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 52.

[8] *Ibid*., p. 650 y ss.; p. 55 y ss.

[9] *Ibid*., pp. 63-64. Por supuesto, esta es una definición construida en términos antropológicos y sociológicos. Una definición histórica o teológica cristiana, a la que nos referiremos más adelante, debería incorporar un razonamiento diferente, que considere que, en el período,

En esta clave proponemos entender las menciones de los etíopes que figuran en el contexto de la creencia cristiana. Las referencias que las fuentes introducen sobre ellos son, a nuestro juicio, símbolos que remiten a elementos específicos que se quieren transmitir y que permiten la interpretación del mundo. Ellos construyen la realidad.

Ahora bien, el canal e instrumento central que permite la transmisión del símbolo es la palabra escrita. Por lo que, inevitablemente, debemos hacer referencia al papel que representa el lenguaje en este proceso. En todos los sentidos, producimos significados al combinarlos con intenciones y lenguaje. Se trata de una operación compleja donde se construyen formas ideológicas, que ofrecen una imagen específica del mundo, la cual es observable a través de las representaciones sociales resultantes. Estas representaciones constituyen sistemas cognitivos en los que resulta posible reconocer la presencia de múltiples elementos, como estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas. Estos suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa, por lo que conforman un sistema de códigos, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas. Por ende, podemos afirmar que la realidad es una construcción social, intersubjetiva, donde un "mundo compartido" es el resultado de procesos de interacción y comunicación entre las personas[10]. En este contexto, el papel del lenguaje en la comunicación es fundamental.

El mismo lenguaje organiza su contenido como fruto de una interpretación o de acuerdo con una consideración particular. Ahora bien, no toda interpretación o consideración es igual a la otra u otras con la que se enfrenta sino que hay en juego una operación de juicio y poder al momento de validar una sobre las restantes. Por ende, el lenguaje no es

---

la palabra *religio* no tiene el mismo significado que le asignamos hoy sino que apela a una revinculación –*re ligare*– del creyente con la divinidad en términos particulares. La palabra específica latina, propia de la sociedad medieval, es *credere*, "dar crédito" que combina una idea de relación social que vincula al hombre con Dios y la *fides*, esto es, la confianza, la fidelidad que se deposita en la divinidad, en un encuadre jerárquico bien afirmado. Véase, al respecto, Jean Claude SCHMITT, "La croyance au Moyen Âge", en IDEM, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París, Gallimard, 2001, pp. 77-96.

[10] John STOREY, *Teoría cultural y cultura popular,* Barcelona, Octaedro, 2002, p. 15 y ss.; Sandra ARAYA UMAÑA, *Las representaciones sociales. Ejes teóricos para su discusión*, San José, Flacso, 2002, pp. 11-13 (Cuadernos de Ciencias Sociales, 127).

inocente, ya que las interpretaciones habilitan o cierran posibilidades, al tiempo que legitiman o inhiben cursos de acción, conforme el poder que posee y efectivamente ejerce quien las realiza. El lenguaje es coordinación recursiva del comportamiento[11].

La Iglesia cristiana propuso su control sobre las diferentes esferas de la vida de los hombres, actuando el lenguaje como factor central en sus aspiraciones. De hecho, la misma Iglesia no solo se organiza y estructura como institución jerarquizada sino que postula –y vigila– un uso "apropiado" de la literatura, en su preocupación por fijar un canon. En esta operación, las Escrituras representan, por supuesto, un rol fundamental. Del mismo modo se destacan los comentadores –y productores eclesiásticos– como los poseedores de la verdadera *paideia*, la auténtica cultura y la capacidad para construir una narrativa disciplinada que genere una identidad. Ya al final del Imperio Romano (cristiano) quedan fijados los elementos centrales del discurso eclesiástico: la preocupación por el presente y la preparación para el futuro y una teología que discute lo que implica creer, propone que es impío dudar y que el error no solo también es impío sino fatal.[12]

En este marco, se inscribe la producción hagiográfica que sustenta las páginas que siguen. Este tipo de obras literarias –que pueden adoptar distintas formas o estilos en la comunicación de los sucesos que referencian– están redactado con el fin primordial, pero no único, de perpetuar la memoria y el culto de los santos y, a la vez, contribuir a la edificación de sus lectores. Al mismo tiempo, se diferencian de las narraciones mar-

[11] Rafael ECHEVERRÍA, *Ontología del lenguaje*, Buenos Aires, Granica, 2018, pp. 39-52.

[12] Que se proponga vigilar y controlar el proceso, a la vez que fundamenta en ello su poder, no significa que necesariamente lo haya logrado de manera indiscutida desde el primer momento. Si bien los obispos –encargados de un verdadero adoctrinamiento moral, social y religioso– y monjes altomedievales se destacaron por ser referentes de un proceso de construcción de poder, no solo debemos esperar al siglo XI y la Reforma gregoriana sino, especialmente, a los concilios Lateranenses de los siglos XII y XIII para que la autoridad institucional eclesiástica se consolide. Véase Peter BROWN, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid, Taurus, p. 100 y ss.; David K. BERNARD, *A history of Christian Doctrine. The Post-Apostolic Age to the Middle Ages*, Hazelwood, Word Aflame, 1995, p. 88 y ss.; Averil CAMERON, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 59; Garth FOWDEN, "Varieties of religious community" y Richard LIM, "Christian triumph and controversy", en G. W. BOWERSOC, P. BROWN y O. GRABAR (eds.), *Interpreting Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 85 y ss. y 200 y ss.; RAPP, *op. cit.*, p. 25 y ss.

tiriales ya que no abordan el proceso de la muerte en nombre de la fe sino que presentan un nuevo sentido del martirio, en tanto sus protagonistas eran hombres de la Iglesia que se sacrifican, mortifican su cuerpo y viven austeramente, entregando su alma al servicio de Dios. Son, de este modo, los nuevos mártires cotidianos, aquellos que "mueren" día a día[13].

En líneas generales y a riesgo de simplificar demasiado su caracterización, las obras hagiográficas se proponen hacer presente, de manera litúrgica, un entramado de virtudes y formas de acción –es la *imitatio Christi*, el *exemplum* a seguir–. Ellas buscan presentar una determinada memoria de lo ocurrido, construyendo así un modelo de santidad más universal y que resulte accesible a los distintos sectores de la sociedad cristiana, ya no solo por el hecho de "dar testimonio" sino fundamentalmente como inspiración a la acción en el mundo. Se trata de una posibilidad ligada a lo divino, en tanto es un tipo de guía autoritativa que se combina con los hechos de la realidad, la experiencia y la apelación a los sentidos espirituales, elaborando una "teología popular" expuesta a través de la rectitud y la vida de los santos[14].

El etíope como símbolo

En términos geográficos, la mención a los etíopes o, mejor, a Etiopía (que, quizá, sea más antigua en el contexto cristiano) ya aparece en la Biblia. En efecto, en Isaías, 18.1-7 se lee:

> 1. ¡Ay del país donde resuena un zumbido de insectos, del país situado más allá de los ríos de Etiopía, 2. que envía sus embajadores por el Nilo, viajando por el agua en barcas de junco! Vayan, veloces mensajeros, a un pueblo de alta estatura y piel brillante, a una nación temida en todas partes, pueblo fuerte y altanero que vive en una tierra bañada por ríos. 3.

[13] Véase Isabel VELAZQUEZ, *La literatura hagiográfica*, Segovia, Fundación Instituto castellano-leonés de la Lengua, 2007, p. 35-79.

[14] Jacques FONTAINE, "Al margen de las Vidas de los Padres de Mérida: nuevas metas y métodos en la investigación hagiográfica", *Stylos*, I (1992), 9-25; Anthony THISELTON, *A concise enciclopedia of the philosophy of religion*, Oxford, Oneworld, 2002, p. 15; VELAZQUEZ, *op. cit*., p. 83; SARRIS *et alii*, *op. cit*, p. 17.

> Todos ustedes, habitantes del mundo, verán cuando se alce la señal en la montaña, y oirán cuando suene la trompeta. 4. El Señor me dijo: "Desde mi lugar miro tranquilo, como la luz en un día de verano, como una nube de rocío en tiempo ardiente de cosecha. 5. Cuando pase la floración en los viñedos, y la flor se vuelva uva madura, pero antes del tiempo de la cosecha, podarán las ramas con cuchillos, las cortarán y las retirarán. 6. Todo quedará abandonado en las montañas a las aves de rapiña y a los animales salvajes. Las aves pasarán allí el verano, y todos los animales salvajes se quedarán allí en el invierno". 7. En ese tiempo traerán al Señor todopoderoso ofrendas de parte del pueblo de alta estatura y piel brillante, nación temida en todas partes, pueblo fuerte y altanero, que vive en una tierra bañada por ríos. Las traerán al monte Sion, donde se invoca el nombre del Señor todopoderoso.

Esta presentación de Etiopía como una tierra "más allá de…" haría referencia a una embajada llegada a Egipto en torno al siglo VIII-VII a.C., en tiempos en que Ezequías era rey de Judá. Ese "más allá de…" aludiría al Nilo y sus afluentes, identificando las tierras que se encontraban al sur del espacio egipcio.

Ahora bien, esta misma referencia se preocupa en establecer que los habitantes de Etiopía se destacan por ser "un pueblo de alta estatura y piel brillante, una nación temida en todas partes, pueblo fuerte y altanero", por lo que se comienza a perfilar de una determinada manera el campo semántico que describe a esos habitantes. San Jerónimo, en su *Epistolario*, habrá de recuperar esta misma referencia de Isaías para marcar que, a tierras tan apartadas, habría llevado Orígenes sus enseñanzas erróneas[15]. Además, coloca a Etiopía en otra de sus cartas entre las naciones que, junto con India y Persia (muy lejanas del espacio romano) serán luego cristianizadas al punto de que, de ellas, "recibimos diariamente turba de monjes"[16].

Agustín de Hipona retomaría este tipo de caracterización de la región y de sus habitantes. Sostiene, al definir el origen de los hombres

[15] SAN JERÓNIMO, *Epistolario* (ed. Juan B. Valero), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995 (en adelante, *Epistolario II*), p. 89.
[16] *Ibid*., p. 199: *De India, Perside at Aethiopia, monachorum cotidie turbas suscipimus*.

y los términos, "así se dice que los egipcios nacieron del hijo de Cam llamado Mesraín, no hay expresión que aluda, o corresponda con el nombre original; como tampoco la tiene el nombre de los etíopes, que se dice pertenecen al hijo de Cam, llamado Cus"[17]. Después agrega: "*los tabernáculos de Etiopía y las tiendas de la tierra de Madián se cubrirán de espanto*; esto es, atemorizados de pronto los pueblos por el anuncio de tus maravillas, aun los que no están bajo el yugo romano se encontrarán en el pueblo cristiano"[18], añadiendo "entonces purificaré los labios de los pueblos para que invoquen todos el nombre del Señor y le sirvan todos bajo el mismo yugo; desde allende los ríos de Etiopía, de la dispersión, los que me rezan me traerán ofrendas"[19].

Tanto Jerónimo como el Hiponense, más allá de una cuestión de precisión terminológica, utilizan a los etíopes y a Etiopía como una referencia de límite, aquello que separa a lo romano –o "civilizado" quizá– de lo que no lo es. En el caso de Agustín, esa contraposición le permite enfatizar cómo todos se integrarán en el pueblo cristiano, resaltando el poder de la "Buena Nueva" en dicho proceso a fin de crear una ecúmene donde se conjugan elementos como el límite del espacio y la frontera política pero también las definiciones ideológicas que conforman una concepción de la unidad heterogénea (que a su vez se construye sobre la implantación de una particular hegemonía[20]).

Estas consideraciones formuladas en torno al siglo V se transformarán en un cuadro mucho más preciso en el siglo VII, cuando Isidoro de Sevilla se refiera a los mismos espacios. En sus *Etimologías*, el Hispalense incluye una cuidada caracterización de Etiopía y los etíopes, agregando

[17] SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* (ed. B. Dombart y A. Kalb, Turnhout, Brepols, 2014, CCSL, LXVII), XVI, 11, p. 515: *Nam quod ex filio Cham, qui uocabatur Mesrain, Aegyptii perhibentur exorti, nulla hic resonat origo uocabuli; sicut nec Aethiopum, qui dicuntur ad eum filium Cham pertinere, qui Chus apellatum est.*

[18] *Ibid*., XVIII, 32, p. 624: Tabernacula Aethiopum expauescent et tabernacula terrae Madiam, *hoc est gentes repente perterritae nuntio mirabilium tuorum etiam quae non sunt in iure Romano erunt in populo Christiano.*

[19] *Ibid*., XVIII, 33, p. 627: *Tunc inquit, transuertam in populos linguam et progenies eius, ut inuocent omnes nomen Domini et seruiant ei sub iugo uno; a finibus fluminu Aethiopiae adjerent hostias mihi.*

[20] Véase, al respecto, Domingo PLÁCIDO SUÁREZ, "La ecúmene romana. Espacios de integración y exclusión. Presentación", *Studia historica. Historia antigua*, 26 (2008), pp. 15-17.

una serie de elementos que resultan importantes para considerar. Así, en primer lugar, sostiene: "los hijos de Cam fueron cuatro, que dieron origen a los siguientes pueblos: de Cus proceden los etíopes; de Mesraim se cree que provienen los egipcios"[21]. Esta referencia, que reproduce casi literalmente el *De Civitate Dei*, luego puntualiza:

> Los etíopes reciben su nombre de un hijo de Cam llamado Cus, de quien tomaron su origen: Cus, en lengua hebrea, quiere decir etíope. Estos, en otros tiempos, partiendo de las riberas del río Indo, se asentaron entre el Nilo y el océano cerca de Egipto, en la zona meridional, en la proximidad misma del sol[22].

Esta alusión a que los etíopes ocupan el espacio "en la proximidad misma del sol" tiene una característica liminar muy notable que, como veremos a continuación, no es casual en la construcción discursiva isidoriana.

Al momento de ofrecer una descripción más detallada de estos pueblos, las *Etimologías* añaden:

> Etiopía recibe este nombre por el color de sus habitantes, a quienes ateza la proximidad del sol. El color de sus gentes evidencia la fuerza del sol, pues existe allí un verano continuo debido a que todo el territorio se halla situado al mediodía (…) Posee numerosos pueblos, horrendos por su variado rostro y por su monstruoso aspecto[23].

En este caso, Isidoro retoma la significativa referencia que realiza el Hispalense respecto a los etíopes. Horrendos y de monstruoso aspecto, atezados por el sol, ellos se destacan por algo más que su situación en el

[21] SAN ISIDORO, *Etimologías* (ed. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos-Casquero), Madrid, BAC, IX, 2.10, p. 742: *Filii Cham quattuor, ex quibus ortae sunt gentes haec: Chus, a quo Aethiopes progeniti: Mesraim, a quo Aegyptii perhibentur exorti*.

[22] *Ibid*., IX, 2.127-128, p. 762: *Aethiopes dicti a filio Cham, qui vocatus est Chus, ex quo originem trahunt. Chus enim Hebraica lingua Aethiops interpretatur. Hi quondam ab indo flumine consurgentes, iuxta Aegyptum inter Nilum et oceanum, in meridie sub ipsa solis vicinitate insiderunt*.

[23] *Ibid*., XIV, 5.14, pp. 188-190: *Aethiopia dicta colore populorum, quos solis vicinitas torret. Denique vim sideris prodit hominum color; este nim ibi iugis aestus; nam quidquid eius est, sub meridiano cardine est (…) Plurimas habens gentes, diverso vultu et monstruosa specie horribiles*.

límite del espacio. Y eso también los convierte en seres comparables a los moros, de los que dice "Mauritania toma su denominación del color de sus gentes, pues los griegos a lo negro lo llaman *mauron*"[24] para agregar después: "hay dos Etiopías: una, cercana a la salida del sol y la otra, hacia poniente, en la parte de Mauritania"[25].

Como vemos, la relación entre los etíopes y la propia Etiopía como tierra de límites se destaca no solo en los escritos de uno de los principales padres de Oriente, como Jerónimo, sino también en Occidente, con Agustín primero e Isidoro más tarde. Recordemos que el Hiponense, en su en *De Civitate Dei*, se propuso tratar el tema de la existencia de las dos ciudades, la Terrena, doliente, corrupta –a la que pertenece esta caracterización del etíope– y la Divina, que debía ser el lugar al que aspiraran a llegar los seguidores de Cristo que se mostraran dignos. Para él, la doctrina de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana, porque era "la doctrina de los dos amores que definen la vida del hombre y le dan la fisonomía doble que puede imprimir dentro de él. Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades"[26]. En cuanto a Isidoro, sus *Etimologías*, escritas entre 627-630, son una amplia enciclopedia de lo conocido hasta el momento, que será obra de consulta y referencia en los siglos posteriores[27]. Por ende, estas menciones que detallamos no son casuales sino que intentan presentar una opción interpretativa respecto a aquello a lo que se refieren. Y el color de los personajes retratados, además de su situación en el espacio, tiene su lugar en esa opción.

Resulta expresa la relación del etíope con el color negro, el cual sería una de sus características aparentes más destacadas. En este sentido, ya desde los postulados de Platón y Aristóteles (más o menos conocidos y discutidos en el período altomedieval), el color podía fomentar o entor-

[24] *Ibid*., XIV, 5.10, pp. 188-190: *Mauretania vocata a colore populorum; Graeci enim nigrum μαύρον vocant*.
[25] *Ibid*., XIV, 5.16, p. 190: *Duae sunt autem Aethiopia: una circa ortum solis, altera circa ocassum in Mauretania*.
[26] Victorino CAPANAGA, "Introducción", en SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (ed. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, t. 1, p. 21. Véase también Conrad LEYSER, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 14.
[27] Véase Donald LOGAN, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, p. 22 y ss.

pecer el objetivo de comprender la naturaleza, por lo que su inclusión en la descripción de un ser u objeto es definitoria aunque ligada a una matriz cultural que interpreta el sentido de lo representado. Se crea a través del color[28]. El negro, en particular, fue relacionado con la muerte y el duelo, con las adversidades, los difuntos y el pecado. Además, por estar identificado con la tierra, también simboliza el infierno, el mundo subterráneo[29]. Antes de que el etíope se construyese como símbolo, las referencias a lo negro y lo oscuro ya formaban parte del bagaje cultural que sustentaba el discurso cristiano. En todo caso, los escritos eclesiásticos reforzaron su carácter negativo. Analicemos este punto con más detalle.

Una de las más tempranas e influyentes obras doctrinales que circularon por el espacio mediterráneo fue la *Vita Antonii*, escrita en griego por Atanasio de Alejandría y traducida al latín por Evagrio. Con ella se inicia la producción de la hagiografía ascética, vinculada al monaquismo y a la figura de los eremitas, en torno a la segunda mitad del siglo IV. Este tipo de composiciones presentó los rasgos que luego se repetirían en redacciones posteriores: plantear la vida del santo a través de un conjunto de *exempla*, ofrecidos como una guía no solo de modos de vida –en el sentido de la *imitatio Christi*– sino de comprensión de la realidad cristiana, en un contexto donde las pervivencias paganas eran, todavía, parte del entramado cultural de la sociedad.

En la obra señalada, Antonio protagoniza su lucha contra los demonios, que pretenden tentarlo y perjudicarlo de diferentes formas. En una de ellas, se aparece ante él un diablo con el aspecto de un niño negro, que reconoce que ha tentado a muchos pero que con Antonio ha sido demasiado débil. El santo le responde que es un ser negro en su alma y tan débil como un niño, logrando así que el demonio se retire, atemorizado y cesando su propósito momentáneamente[30]. En este caso, la redacción

[28] Véase John GAGE, *Color y Cultura*, Madrid, Siruela, 2001, pp. 11-15, 48.
[29] Michel PASTOREAU y Dominique SIMONNET, *Breve historia de los colores*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 99.
[30] ATANASIO de ALEJANDRÍA, *Vie d'Antoine* (ed. de G. J. M. Bartelink), París, Cerf, 1994 (en adelante, *Vie d'Antoine*), 6.1-2, pp. 146-148. El editor aclara en su nota de la p. 147 que esta es la primera mención que se registra del demonio como un niño negro en la literatura monástica.

original griega utiliza el término μελας para referirse al ser maligno, término que puede ser traducido como "negro" y también como "oscuro", lo que iría en consonancia con las referencias bíblicas que mencionan al diablo como "príncipe de las tinieblas", por ejemplo, en Efesios, 6.12. La edición latina de Evagrio, por su parte, se refiere a este personaje malvado como *niger puer*[31], marcando claramente la relación entre el color y su consideración negativa.

Más adelante, Antonio sostiene que los hombres tienen enemigos que son poderosos y fuertes –los malvados demonios– y contra ellos se debe luchar porque tienen autoridad y dominio sobre este mundo oscuro. En este caso, la palabra que se usa es σκοτος, traducido como oscuridad. La versión en latín habla de *tenebras tenentes huius mundo*[32]. Finalmente, una última referencia en este sentido es la que muestra a los demonios apareciendo entre las tinieblas para molestar al santo, trayendo con ellos una luz fatua que Antonio apaga tras cerrar los ojos y orar. De manera similar, la palabra que se usa es σκοτοα, traducido también como oscuridad. En latín, se lee *venerunt aliquando in tenebris*[33].

Con todo ello tenemos un ejemplo indicativo de la construcción conceptual que se realiza respecto al negro y su terminología derivada: oscuridad, tinieblas o simplemente oscuro, dependiendo de los contextos, palabras que resultan significativas desde la valoración que les asigna el enfoque doctrinal. Una elaboración que obras posteriores mantendrán como un topos claramente identificable tanto para los autores como para los destinatarios de estas producciones, que también pertenecen al estamento eclesiástico y, por ende, conocen cómo interpretar la referencia. El símbolo, entonces, toma forma y adopta una realidad interpretativa concreta.

El simbolismo de los etíopes, finalmente, no se limita a la definición espacial o incluso su color sino que tiene una variante mucho más compleja, ligada a la construcción de su imagen como personificación del

[31] Véase Christine MOHRMANN, *Vita di Antonio*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 2003 (en adelante, *Vita di Antonio*), 6.1, p. 18.
[32] *Vie d'Antoine*, 21.1, p. 192; *Vita di Antonio*, 21.1, p. 50.
[33] *Ibid*., 39.4-5, pp. 240-242; 39.4-5, pp. 82-83.

demonio o, más generalmente, del mal. Comencemos con un ejemplo puntual.

La *Historia monachorum in Aegypto* es una obra escrita originalmente en griego a fines del siglo IV y de autor anónimo, pero identificada en Occidente gracias a la traducción latina ampliada realizada por Rufino a principios del siglo V[34]. Ella hace referencia al viaje que un grupo de monjes realizó a Egipto entre los años 394-395, visitando a sus colegas, a anacoretas y eremitas que habitaban el desierto egipcio y cuyos aportes y experiencias serían la base de los relatos posteriores[35]. La referencia a los etíopes en esta obra es especial. Esta aparece en la versión reproducida en *Patrología Latina*, la cual remite a la vida de Macario de Alejandría presente en la *Historia Lausiaca* de Paladio (a la que nos referiremos más adelante) pero no se encuentra en la compilación de A. J. Festugière[36] –que, pese a sus críticas, es la edición reconocida como más ajustada al original griego–. En esa "transpolación" que realiza la *Patrología Latina* se menciona que Macario de Alejandría observó cómo un conjunto de niños etíopes, pequeños y feos, corrían entre monjes postrados en oración, molestándolos con bromas, haciéndolos bostezar o dormirse[37].

---

[34] De hecho, san Jerónimo en su *Epistolario II*, p. 737, menciona a Rufino como autor de un libro "de algo así como de monjes" y se lo sitúa como el traductor e introductor de las obras de Evagrio Póntico en Occidente: *Huius libros per orientem Graecos et interpretante discípulo eius Rufino Latinos plerique in occidente lectitant. Qui librum quosque scripsit quasi de monaquis…*

[35] Véase *Historia de los monjes egipcios* (ed. de Dámaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte), Córdoba, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades-Diputación Provincial de Córdoba, 2010, p. 23 y ss.; Benedicta WARD y Norman RUSSELL, *The Lives of the Desert Fathers*, Nueva Jersey, Gorgias, 2009, pp. 3-12 y ss., para una presentación más detallada de la obra, sus posibles autores y versiones.

[36] *Historia monachorum in Aegypto* (ed. de André-Jean Festugière), Bruselas, Société des Bollandistes, 1971.

[37] RUFINUS AQUILEIENSIS, *Opera Omnia. Historia monachorum in Aegypto* (*Patrología Latina*, XXI, cols. 198-199): *Et conversus ad orationem, petiit a Domino, ut sibi ostenderet, si hoc verum esset, quod gloriatus est daemon. Abiit ergo ad collectam, ubi a fratribus vigiliae celebrantur, et iterum in oration Dominus deprecatur, ut sibi veritatem verbi hujus ostendat. Et ecce vidit per totam Ecclesiam, quasi parvulos quosdam puerulos Aethiopes tetros discurrere huc atque illuc, et velut volitando deferri. Moris est autem inibi, sedentibus cunetis, ab uno dice Psalmum, ceteris, vel audientibus, vel respondentibus. Dicscurrentes ergo illi Aethiopes pueruli, singulis quibusque sedentibus alludebant, et si cui duobus digitulis oculos compressissent, statim dormitabat: si cui vero in os immersissent digitum, oscitare eum faciebat. Ubi vero post Psalmum ad orandum se projecissent fratres, percurrebant nihilominus singulos, et ante alium jacentem in oration, quasi mulierum specie ferebantur, ante alium quasi aedificantes atque portantes aliquid, ac diversa quaeque agentes apparebant.*

Más significativa es la alusión de un *parvulum quedam Aethiopem*, que representa al demonio de la jactancia en Apolonio y que, en este caso, sí está presente en las traducciones más célebres de la obra[38]. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la primera mención es, cuanto menos, dudosa; la segunda no lo es. Evidentemente, el autor menciona a los etíopes en una clave que cree clara y que se explicaría por sí misma, ya que no avanza más allá de la nominación en sí. El problema sería dilucidar en qué consiste esa clave.

Jerónimo, a quien ya nos referimos, cuenta en una epístola a Dámaso (fechada en 383), su intento de aclarar al Papa, ante el requerimiento de este último, la parábola de los dos hijos o del hijo pródigo. En ella se pregunta si, en tal parábola, aunque un hijo actuó mal en su momento pero el otro no, después no se produce lo inverso: el que pecó vuelve al Padre para obtener el perdón y el que había obrado bien, ahora reclama contra ese hecho y obra mal. En este marco, inserta una mención particular acerca de los etíopes:

> A la vuelta del hijo menor se alegra el padre, y también los criados. "Comamos, dice, y celebremos un banquete", no: "Comed y celebrad un banquete". Pero tú, con el mismo espíritu por el que envidias a tu hermano, por el que te apartas de la vista de tu padre y te estás siempre en el campo, quieres también ahora celebrar en su ausencia un banquete. «Nunca me has dado un cabrito». Nunca, en efecto, da el padre dones de baja calidad. Ahí tienes un becerro inmolado; entra y come con tu hermano. ¿A qué· buscas un cabrito, cuando se te ha enviado un cordero? Y no· finjas ignorar que se te ha enviado, pues Juan te lo señala en el desierto: Mira el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo (Ju 1,29). Y el padre, como clemente y pronto a conceder la penitencia, te invita a comer del becerro, y no inmola un cabrito, pues sabe que ha de estar a la izquierda (Mt 25,33). Tú, empero, al fin del mundo; te inmolarás un cabrito, que será el anticristo, y te hartarás con tus amigos, los espíritus inmundos, de

[38] *Ibid*., col. 145; WARD y RUSSELL, *op. cit*., p. 70 (con la curiosidad de que la versión traducida al inglés utiliza el término *blackamoor*, que pertenece al argot o lenguaje no formal para designar a una persona negra y desagradable); ROMERO GONZÁLEZ y MUÑOZ GALLARTE, *op. cit*., pp. 85-86.

su carne, y se cumplirá el vaticinio: *Tú quebrantaste las cabezas del dragón y lo diste por comida a los pueblos etíopes* (Ps 23,14)[39].

En este caso, los etíopes son los que comen la cabeza del dragón, los que se alimentan con los espíritus inmundos, haciéndolos parte de sí. En la figura de Jerónimo, hay una clara superposición entre las imágenes discursivas que refieren al hijo y sus amigos que se hartan con el cabrito y los etíopes como "espíritus inmundos" que devoran la cabeza del dragón.

En la epístola a Eustoquia, hija de Paula y cercana a la noble dama Marcela –que hizo de su casa un verdadero monasterio al que acudían patricios y sacerdotes a escuchar las enseñanzas del monje–, fechada probablemente en 384, el mismo Jerónimo se refiere a la decisión de la niña de dedicar su virginidad a Dios. De ahí que a esta epístola se la conozca también como *De seruanda virginitate*. Esta obra está considerada como una destacada pieza relativa al ascetismo católico y la idea de "reforma interior" que el cristianismo demanda a sus fieles, a la que Jerónimo pretende contribuir.

Entre las múltiples cuestiones que plantea, al momento de presentar la imagen del cristiano frente a los sacrificios y tentaciones del mundo que podían apartar de las enseñanzas divinas, el autor sostiene:

> ¡Oh cuántas veces; estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad que, abrasada de los ardores del sol, ofrece horrible asilo a los monjes, ¡me imaginaba hallarme en medio de los deleites de Roma! Me sentaba solo, porque estaba rebosante de amargura. Se estremecieron mis miembros

[39] *Cartas de San Jerónimo* (ed. de Daniel Ruiz Bueno), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, (en adelante, *Epistolario I*) 21.35, pp. 147-148: *Reuerso filio iuniore et pater laetatur et pueri. "Manducemus, ait, et epulemur", non "manducate et epulamini". At tu ea mente qua inuides fratri, qua patris recedes aspecto et Semper in agro est, nunc quoque uis absente eo inire conuiuium. "Numquam dedisti mihi haedum". Numquam pater deteriora dat munera. Habes uitulum inmolatum; ingredere, manduca cum fratre. Quid haedum quaeris cui agnus est missus? Et ne simules te nescire quod missus est, Iohannes tibi eum in heremo demonstrate:* ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. *Et pater quidem quasi clemens et paenitentiam tribuens et hortatur ad uitulum, non immolans haedum quem stare scit a sinistris. Tu uero in fine saeculi ipse tibi es haedum immolates antichristum et cum amicis tuis, spiritibus inmundis, eius carne saturandus expleto uaticinio:* tu confregisti capita draconis, dedisti eum escam populis Aethiopibus.

deformados, afeados por un saco, y mi ruin piel había tomado el color de un etíope[40].

En este caso, la piel ruin, la sensación de amargura, la abrasadora luz del sol, son elementos que remiten a la caracterización del etíope. Es cierto, además, que este tipo de consideraciones pueden ligarse al planteo de necesidad de vigilancia sobre uno mismo para el control del deseo. Esta se estructura en torno a cierta obediencia total, no a un código legal sino a la voluntad divina, por lo que el objetivo es la mortificación del ser a fin de lograr un beneficio en el Otro Mundo. En este punto, es notable la asimilación de la imagen del etíope con los elementos contra los que se debe luchar (dado que la amargura y la "ruindad" es lo que no debe primar en el creyente)[41].

Veamos una última referencia. En la epístola dirigida a Marcela (también del año 384) sobre un supuesto Onaso –que quizá no aluda a una persona sino que sea una manera despectiva de dirigirse a distintos sujetos– y respecto a las críticas que recibía por sostener argumentos que cuestionaban al clero romano, Jerónimo indica:

[40] *Ibid*., 22.7, p. 163: *O quotiens in heremo constitutus et in illa uasta solitudine, quae exusta solis ardoris horridum monachis praestat habitaculum, ¡putaui me romanis interesse deliciis! Sedebam solus, quiae amaritudine repletus eran, Horreban sacco membra deformis, squalida cutis situm Aethiopicae carnis adduxerat*. Hemos de llamar la atención sobre la palabra *squalida*, que remite a lo ruin, lo canallesco, como así también a lo insignificante o lo desdichado. Optamos por el término "ruin" en nuestra versión, que se aparta de la traducción original de Ruiz Bueno, ya que creemos que es mucho más precisa en el sentido que pretende asignarle Jerónimo a su planteo.

[41] Véase, al respecto, el interesante planteo de Virginia BURRUS, *The sex lives of the saints. An erotics of Ancient Hagiography*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 4 y ss. La autora recupera los argumentos de Karmen Mac Kendrick y Geoffrey Harpham, a partir de los cuales se intenta proponer que hay una paradoja entre el deseo ascético que toma placer tanto en el hecho de la tentación como en su rechazo violento. Ese placer es perversamente intensificado a través de la prolongación del sufrimiento. Y relaciona ascetismo con textualidad y particularmente, con narratividad. Asimismo, coloca ascesis y narrativa en la dinámica relacional de la tentación y la resistencia, la cual entiende como inherente al deseo. En la tentación, las nociones de transgresión y límite están en tensión pero no son idénticas ni indivisibles. En la narrativa, como un arte de deseo ascético, se incluyen la tentación límite y la resistencia a esa tentación. Desde este punto de vista, Burrus concluye: "Esta narrativa incluye en paralelo el 'proceso de auto-formación cristiana', que apunta a un esquema de uniformización de las comprensiones. En la hagiografía, el sujeto es continuamente deformado y reformado en la dinámica de la resistencia al deseo".

Me place reírme de las larvas, de la lechuza, del búho, de los monstruos del Nilo, y palabra que yo diga te la aplicas a ti mismo. Sea el que fuere el vicio sobre el que se blande mi espada, pones el grito en el cielo por darte por aludido, juntas un escuadrón y me llevas a juicio, y me tachas neciamente de satírico, siendo así que escribo en prosa. ¿Es que te crees lindo porque llevas nombre de· buen agüero? Como si el bosque no se llamara *lucus*, porque no luce; y las Parcas, porque jamás perdonan, y Euménides (o benignas) las Furias. Y la gente llama a los etíopes los del tinte de plata[42].

Nuevamente tenemos en este fragmento un claro ejemplo de una referencia ya establecida o, por lo menos, lo suficientemente reconocida para que sea parte de un juego de palabras satíricas sin necesidad de mayores precisiones.

Pasemos ahora a otro conjunto de alusiones que amplían nuestra propuesta. La *Historia Lausiaca*, escrita por Paladio entre 419-420 para Lauso, alto funcionario de la corte de Constantinopla, es otro ejemplo de compilación de vidas de los ascetas más destacados de Egipto, Palestina y el entorno oriental del viejo Imperio Romano. Tuvo gran popularidad en Oriente y, de hecho, llegó a confundirse con las variantes de la *Historia monachorum in Aegypto*, cuya aparición es casi contemporánea (y algunos de los ascetas descriptos también son similares). Su composición es diversa, ya que existen distintas versiones en griego y se tradujo más tarde al latín –aunque con posterioridad a la *Historia monachorum* de Rufino– pero, en cualquier caso, estas dos obras mantienen una lógica común: el uso de la palabra "ἱστορία" del título de la obra, que no sería estrictamente una "historia" sino un conocer o indagar respecto a los protagonistas a los que alude. Es decir, no se plantea como una historia lineal del movimiento monástico oriental, sino como una colección de las experiencias de los monjes y de sus enseñanzas[43].

[42] *Epistolario I*, 40.2, pp. 298-299: *Placet mihi de laruis, de noctua, de bubone, de Niliacis ridere portentis: quicquid dictum fuerit in te dictum putas. In quodcumque uitium stili mei mucro contorquetur te clamitas designari, conserta manu in ius uocas, et satiricum scriptorem in prosa stulte arguis. An ideo tibi bellus uideris quia fausto uocaris nomine? Quasi non et lucus ideo dicatur quod minime luceat et Parcae an eo quod nequaquam parcant, et Eumenides Furiae et uulgo Aethiopes uocentur argentei.*
[43] Véase Adelheid WELLHAUSEN, *Die lateinische übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius*, Berlín, De Gruyter, 2003 (en adelante, *Historia Lausiaca*), p. 3 y ss. Para su comparación

Las menciones a los etíopes en la *Historia Lausiaca* son, fundamentalmente, dos y diferentes en su estructura. En la primera de ellas, el monje Pacón es acosado por demonios que buscan tentarlo para que se aparte de sus oraciones y de la contemplación. En un principio, ellos adoptan la forma de bestias salvajes pero se apartan sin dañarlo. Luego, se señala:

> Después de haberse contenido algunos días, redobló el demonio sus ataques contra mí, tanto que estuve a punto de pecar con mi boca y mi palabra. Se transformó luego en una doncella etíope, a quien yo había visto en mi juventud espigando durante el verano; sentóse insinuante sobre mis rodillas y tanto me excitó que llegué a pensar que había consentido en el pecado. Entonces, indignado, la golpeé con mi mano derecha y desapareció. Desde entonces, durante dos años no pude soportar el hedor de la mano con la que la había golpeado[44].

En la cita nos encontramos con un agregado sensorial, el hedor, que se suma a la identificación general del etíope con el demonio. A ellos se suma la conjunción entre tentación, deseo y sufrimiento que forma parte de un mismo encuadre formativo para el asceta. Tal encuadre entra en una relación compleja entre tentación y resistencia en la cual la doncella etíope es un instrumento simbólico que pone en contacto ambos elementos. Así, la "aspiración ascética de deseo y de objetos tentadores es fuerte"[45].

Otra mención que aparece en la *Historia Lausiaca* acerca de los etíopes resulta más complicada. Ella refiere a "Moisés el etíope", un antiguo sirviente, caracterizado por su "raza etíope y cuerpo negro", a quien su

---

con la *Historia monachorum*, véase Andrew CAIN, *The greek Historia monachorum in Aegypto*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 1-91.

[44] *Historia Lausiaca*, 23.8, p. 575: *Paucis autem diebus daemon quievit et rursus iterum mihi multo vehementius, quam solebat, incubuit, ut paene me cogeret ore ac sermon peccare. Transfiguratus est enim in quandam ex Aethiopia puellam, quam ego memineram me in iuvenili aetate vidisse messium tempore calamos colligentem. Quae, cum subito supra genua mea sedere coepisset, usque adeo me per omnia membra commovit, ut coisse me paene cum ea crederem. Iratus igitur ac saeviens percussi eam dextera mea, ac statim, dum videtur, evanuit. Ex quo per biennium totum foetorem eius, qua percusseram, manus ferre non poteram*.

[45] Véase BURRUS, *op. cit*., p. 10 y ss.

antiguo amo expulsó "porque se decía abiertamente que cometía robos y asesinatos" y terminó dirigiendo una banda de ladrones[46]. Con el tiempo, este personaje, preso de sus remordimientos, ingresó a un monasterio y desarrolló tales prácticas de compunción que fue reconocido por todos. A raíz de ello sufrió el asalto de los demonios –a los que antes se caracteriza como *daemonem malorum consortem suorum*–, que intentaron perderlo, aunque no solo salió triunfante sino que, al morir siendo ya sacerdote, dejó setenta discípulos y un reconocido poder sobre los demonios, al punto que se llega a decir "tememos a estas moscas más de lo que él temía a los demonios"[47]. Se trata de la única referencia en la cual "etíope", "negro" y alianza con el demonio se asocian de manera expresa en una fuente oriental dentro de una misma frase, características todas ellas definitorias del personaje. Del mismo modo, es el único ejemplo que figura en esa obra de un ladrón y asesino que se convierte y logra dejar atrás su vida pecaminosa, incorporándose a la experiencia ascética y formando seguidores bajo los dictados de la divinidad. Es probable que esto se deba al hecho de que, si el etíope era un símbolo (y, como tal, resulta multiforme, ambiguo y polivalente), la serie de detalles que se le atribuyen pretendan alejar la duda respecto a su interpretación, impedir la arbitrariedad en su consideración y, de ese modo, darle mayor fuerza descriptiva.

En este contexto resulta necesario incorporar otra fuente, que no por ser aislada y particular, escapa a esa construcción discursiva relativa a los etíopes y su relación con los demonios. De hecho, tiene similitudes notables en la consideración de estos personajes, solo que ella no habla de etíopes sino de *mauri homines* (que, como vimos anteriormente, pueden situarse en la misma referencia geográfica y de significado). Me refiero

[46] *Historia Lausiaca*, 19.1, p. 551: *Moyses quidam Aethiops genere, colore corporis niger, servus alicuius curialis erat. Quemo b destetandos eius mores dominus eius a se abiecerat. Dicebatur enim palam latrocinari et momicidia perpetrare. Necesse est autem, ut malignitatem quoque ipsius dicam, quo magis possim paenitentiae eius monstrare uirtutem. Referebant igitur, quod magister etiam latronum quorundam fuisset…*

[47] *Ibid*., 19.17-18, p. 557: *Tantam autem hie ipse adversum daemones rgratiam dei meruit, ut minus quam nos a muscis ille a daemonibus terreretur. Hanc Moysei Aethiopis vitam fuisse cognovimus, qui et ipse inter malignos illos numeratus est viros. Obiit septuagesimo et quinto aetatis suae anno apud Scithim, ubi presbyter quoque factus septuaginta discipulos moriens dereliquit.*

a los *Diálogos* de Gregorio Magno, obra escrita entre 593-594[48], durante el pontificado de este autor. En ella se evidencia la preocupación de un pastor escatológico inmerso en la compleja tarea de salvar al pueblo cristiano. Este, bueno es aclararlo, se encontraba en un contexto de incertidumbre que, no por terrena, dejaba de extenderse al "otro mundo"[49]. Así, la colección de relatos edificantes que integran esos *Diálogos* no solo busca despertar las ansias de emulación del pueblo sino, además, lograr tal emulación por medio del encuadramiento litúrgico y la enseñanza moral[50]. En este sentido, habría una relación directa entre el uso adecuado de las obras literarias a la hora de fijar un canon y el marco de las representaciones discursivas[51].

En dicho texto, Gregorio escribe sobre un padre que no sabía criar a su hijo con energía, lo que llevaba a que este último, cuando algo se oponía a sus caprichos, acostumbraba blasfemar contra Dios. Enfermo el niño y a punto de morir, vio venir unos "espíritus malignos". Cuando se le preguntó qué observaba, este contestó:

> Vinieron los moros y quieren llevarme. Después de decir esto, blasfemó al instante contra el nombre de la Majestad Divina y entregó el alma. Dios

[48] En 1987, F. Clark presentó en su obra, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, la tesis que sostiene que los *Diálogos* no serían de la autoría de Gregorio sino de un discípulo que le atribuye al Papa la redacción de la obra. Y que esta se habría conocido luego del año 614, es decir, diez años después de la muerte de su supuesto autor, quien no habría dejado menciones explícitas de ella en ninguna de sus otras producciones. Más allá de esta posición, autores como G. R. Evans, J. Moorhead, S. Boesch Gajano, entre otros, aceptan la tradición de catorce siglos que sostiene que los *Diálogos*, efectivamente, pertenecen a Gregorio. Del mismo modo, se ha cuestionado la autoría de la capitulación y los títulos de los apartados de los *Diálogos*, que habrían sido insertados por copistas posteriores pero sin alterar el cuerpo del texto. Véase al respecto, Pedro J. GALÁN SÁNCHEZ, "La capitulación y los títulos de los capítulos en los *Diálogos* de Gregorio Magno", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32/2 (2012), 271-297.

[49] Véase Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI, pp. 41-68. Gregorio menciona concretamente la mediocridad de los tiempos en el que vive y de las personas a quienes dirige sus ejemplos edificantes. Por ejemplo, véanse sus *Dialogi* (ed. de A. de Vogüé y P. Antín), París, Cerf, 1980 (en delante, *Dialogi*), III, XIX, 5, p. 348 y XXXVIII, 3, p. 430.

[50] *Ibid*., I, *Præfatio*, 7-9, pp. 14-16.

[51] Véase BERNARD, *op. cit*., p. 101 y ss; István P BEJCZY, *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the Fourth to the fourtheenth Century*, Leiden, Brill, 2011, p. 65.

omnipotente quiso dar a entender en razón de qué pecado había sido entregado a esta clase de verdugos[52].

Los *mauri homines*, pues, comparten con los etíopes su asociación a los espíritus malignos, personificándolos. En este caso se enfatiza el terror que ellos generan en quien los contempla, dada su apariencia particular. Única referencia que se hace a estos personajes en toda la obra gregoriana que consideramos, esta se inscribe a nuestro juicio en la lógica de construcción tanto geográfica como simbólica de los etíopes[53].

La mención a Gregorio nos sirve para trasladarnos hacia el Mediterráneo occidental y la Hispania visigoda, donde se elaboraron las dos últimas fuentes que incorporaremos a este desarrollo. La primera de ellas es la *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* –VSPE–, una obra organizada en *opuscula* que narra las acciones de cinco obispos de la sede de Mérida en la segunda mitad del siglo VI. Las vidas y experiencias de los obispos Paulo, Fidel y Masona ocupan la mayor parte del relato, dejando apenas un apartado de cierre para los sucesores de Masona, Inocencio y Renovato. En cuanto a su elaboración, se le atribuye a un autor anónimo la primera redacción, que se habría realizado durante el obispado de Esteban, entre 633 y 638. Una segunda redacción (o mejor,

[52] *Dialogi*, IV, XIX, 3-4, pp. 72-74: *Mauri homines uenerunt, qui me tollere uolunt. Qui cum hoc dixisset, maiestatis nomen protinus blasphemauit et animam reddidit. Ut enim omnipotens Deus ostenderet, pro quo reatu talibus esset exsecutoribus traditus.*

[53] ¿Por qué Gregorio habla de *mauri homines* en un sentido negativo, sin utilizar la figura de los etíopes, más allá de la identificación entre los significados atribuidos a unos y otros? No podemos más que conjeturar una respuesta, ya que esta es una mención aislada en el conjunto de los *Diálogos*. En su amplia producción epistolar, Gregorio se dedica, en varias de sus cartas al exarca bizantino en África y al *magister militum*, a tratar los problemas en Mauritania, causados por los enemigos de la Iglesia católica, a los que califica de herejes. Además, es probable que haya conocido durante su estadía en Constantinopla (579-586) como apocrisiario de Pelagio II, las peripecias de las rebeliones en el norte de África de Stotzas de 536-545 –donde los nativos moros formaron el grueso de su ejército y hasta el general llegó a casarse con la hija de uno de los caudillos– y la más reciente, contra el emperador Mauricio en 587. En todo caso, parece que este fue un período en donde el orden se vio marcadamente alterado en esa región del Mediterráneo, aunque no sabemos si eso sería suficiente para hablar negativamente de los moros. Con todo, bien podría ser que la cuestión de la herejía y el desorden que presentan las *Epístolas* y la blasfemia del ejemplo de los *Diálogos*, en tanto ofensas a la religión y a la divinidad, basten para establecer una razón o relación con la utilización de los *mauri homines* en una clave tan específica. Véase al respecto, Hernán GAROFALO, "La aparición de los animales, dragones y *mauri homines* en los *Diálogos* de Gregorio Magno (siglo VI)", *Calamus*, 6 (2022), 64-75.

una revisión de la obra), a cargo de un diácono de la iglesia emeritense de nombre Paulo –claramente, no el obispo ya mencionado–, dataría de la década del setenta del siglo VII, versión en la cual se interpolarían incluso acciones correspondientes a Fructuoso de Braga y se potenciaría la imagen de santa Eulalia. En general, el texto refleja en su estructura los aportes de otros similares, como por ejemplo la *Vita vel Passio Desiderii* del rey Sisebuto, la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza y la *Vita Fructuosi* atribuida a Valerio del Bierzo, todas ellas pertenecientes al espacio hispánico. Además, hay generosas paráfrasis de los *Dialogi* de Gregorio Magno –que son claramente referenciados como modelo en el prefacio de la obra hispana– e incluso de Gregorio de Tours y su *Vitae Patrum*[54].

En la VSPE, los etíopes aparecen como encargados de anunciar y lograr la muerte de Fidel, actuando bajo órdenes divinas. Un día que un hombre piadoso contemplaba el oficio que los monjes llevaban a cabo, concluido este

> …aparecieron ante ellos unos etíopes abominables y terroríficos, cuya estatura parecía gigantesca, de negrura realmente horrible, de modo que por su furiosa mirada y negro rostro se le daba a entender abiertamente a quien los mirara que, sin dudas, eran servidores del Tártaro…[55].

Los etíopes son enviados a Fidel para que lo mataran y, de esa manera, pudieran liberarlo de su atadura corporal para que acudiera junto al Señor. La oración del santo les impide varias veces acceder a él pero, finalmente, dado que todo fue dispuesto por Dios, pueden golpearlo y apresurar su muerte. En este caso, más allá de la sugestiva acción "ministerial" de los demonios, nos encontramos con una descripción rica en detalles, donde el etíope es expresamente negro, gigante y de terrible aspecto. Los componentes del símbolo se plantean de un modo muy

[54] Véase Roger COLLINS, *Visigothic Spain*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell, 2004, p. 213; VELAZQUEZ, *op. cit*., p. 9 y ss.

[55] *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* (ed. de A. Maya Sánchez), Turnhout, Brepols, 1992 (CCSL, CXVI), IV, IX, p. 43: *…apparuerunt in conspectu eorum eziopes tetri nimiumque terribiles, quorum statura uidebatur esse gigantea, nigredo perquam teterrima, ita ut ex ipso eorum turbo intuitu nimiumque atro uultu palam cernenti daretur intelligi ipsos procul dubio Tartareos ese ministros…*

claro para que no haya lugar a dudas, incluso con su puntualización de personificación demoníaca y su apariencia monstruosa[56].

En una línea similar, se encuentra la última referencia que consideraremos. Esta se presenta en el *Ordo querimonie praefatio discriminis*, una de las obras compuestas por Valerio del Bierzo. Monje particular en el contexto hispánico, este propone una interpretación más individual de la experiencia ascética y religiosa en general, en donde por momentos parece "decidido hacer de sí mismo medida de todas las cosas, obsesionado por la literatura hagiográfica" y en particular, la de los Padres orientales, de los que conoce sus obras[57]. En estas "lamentaciones" del hombre santo, Valerio nos dice:

> Pues, sumido en el oleaje de la tormenta de este mundo borrascoso, por fin, como intentara, atribulado, más por la desazón de la ansiedad, llegar al puerto de la costa, el antiguo enemigo concita el odio de la habitual malicia y prepara los acostumbrados obstáculos. Eligió a un hombre malísimo, falsamente llamado Justo, poca cosa, a juzgar por su exigua estatura; de aspecto negro, del mismo color que la nación bárbara de los etíopes, exteriormente de tez negra pez y torva mirada, pero, en los arcanos de su corazón apenas existió algo más negro que el cuervo más negro. Ciertamente pequeño de cuerpo, pero grande por la perfidia de sus fechorías[58].

[56] Esta cuestión merece un análisis que no puede realizarse en estas páginas. Véase, con todo, Hernán GAROFALO, "Sujetos en el discurso altomedieval: monstruos, animales, demonios y hombres. Desde Agustín de Hipona a Isidoro de Sevilla (siglos IV a VII)", *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, 24/2 (2024), 23-44, para una propuesta sobre el posible *ministerium* demoníaco.

[57] Véase Pablo C. DIAZ, "Valerio del Bierzo: la equívoca marginalidad de un asceta tardoantiguo", en R. GONZALEZ SALINERO (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, Signifer, 2013, p. 294 y ss. Son, sin dudas, necesarios para comprender la relevancia y particularidad de Valerio, entre otros, trabajos como los de Roger COLLINS, "The 'autobiographical' works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose", *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre Antigüedad tardía*, 3 (1986), 425-442; Renan FRIGHETTO, "O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamiento de Valério do Bierzo", *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea*, t. 48, n°s 145-146 (1997), 59-80; por solo citar algunos ejemplos.

[58] SAN VALERIO, *Obras* (ed. de R. Fernández Pousa), Madrid, Instituto Antonio de Nebrija-CSIC, 1942, p. 165: *Dum igitur inter ipsa fluctiuagi seculi procellarum frenta demun angoris meroribus cebrius maceratus litoris niteret adtingere portum, uetustissimus denique emulus solite malitie concitat odium er nobissime subuersionis consuetum preparat impedimentum. Elegit namque nequissimum uirum false nuncupationis nomine Iustum, forma exigue pusillitatis tantilum, ac teterrime*

En esta referencia se recurre a un modelo, que bien puede deducirse de los restantes ejemplos que hemos mencionado (tanto en Gregorio como en la VSPE): este etíope no solo es una personificación del mal sino que, además, su fealdad y su presencia física en general son un reflejo de la corrupción de su interior, que no puede ocultarse.

Consideraciones finales

Las menciones a los etíopes en la selección de textos hagiográficos escogidos permiten entender la construcción del personaje como un símbolo, que remite no solo a los confines de la civilización sino también a la representación de lo negativo, lo censurable o lo terrible. Todo ello se inserta en un proceso que pretende ordenar y limitar el entramado doctrinario cristiano, al tiempo que lo constituye a partir de los criterios de verdad y redefinición de la realidad en su propia clave específica.

En general, se observa una utilización discursiva del personaje con menores detalles al ser empleado en el espacio oriental del mundo mediterráneo, donde los etíopes eran una referencia que se encontraba históricamente presente desde tiempos antiguos. Quizá por ello, eran más familiares a la hora de ser resignificados para constituir un símbolo específico. En Occidente, sus menciones se amplían incorporando, de modo más sistemático, elementos como el color, su aspecto terrible y la apelación a la representación exterior como reflejo de la corrupción interior. Se trata de un desarrollo semántico complejo y que hasta puede resultar intercambiable con otros personajes como, por ejemplo, los *mauri homines* e inclusive monstruos, si bien estos últimos escapan a los límites de estas páginas.

Los textos hagiográficos utilizados en esta presentación, no por parciales y diversos, dejan de ser indicativos del discurso tendiente a la construcción de modelos que los hombres de la Iglesia pretendieron elaborar entre los siglos IV y VII, tiempos en que el símbolo adquirió unas

---

uisionis colore barbarice nationis Etiopum, extrinsecus enim picea cute furbo sodens obtutum, in cordis arcana nigrior existit penitus corbo. Corpore quidem exiguum, sed criminum facinoribus copiosus.

características descriptivas e ideológicas que serán parte del entramado cultural de la sociedad cristiana durante toda la Edad Media.

¿UN PROBLEMA SOCIAL O UN RECURSO LITERARIO?: VIOLENCIA Y EJERCICIO DE LA VIOLENCIA EN LA HAGIOGRAFÍA HISPANA MEDIEVAL (SIGLOS XI-XII)

Ariel GUIANCE
(CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - UCA)

Conducta universal y constante a lo largo de la historia, el tema de la violencia ha demandado una atención sistemática en los últimos tiempos, probablemente no solo por configurar un aspecto acuciante en las sociedades contemporáneas sino también por la reciente multiplicación de formas violentas que son producto de los avances de nuestra era (como es el caso del llamado *ciberbullying*, el abuso emocional o el odio digital). Prueba de ese interés son los numerosos estudios que han aparecido desde fines del siglo pasado, dando lugar incluso a textos enciclopédicos que se han abocado precisamente a la consideración de este asunto[1]. Obviamente, la manera en que las sociedades han entendido este problema se ha modificado a lo largo del tiempo, al igual que el propio concepto del vocablo. Philip Dwyer y Joy Damousi, partiendo de la amplia definición propuesta por el criminólogo Pieter Spierenburg, sugieren que la violencia es toda "injerencia intencional sobre la integridad física de una persona"[2]. Tal caracterización, si bien deja de lado cualquier tipo de

[1] Solo a título de ejemplo puede citarse la *Cambridge World History of Violence*, publicada por la universidad homónima y aparecida en 2020, que en sus cuatro tomos trata de abordar el tema desde la Prehistoria hasta la actualidad, analizando realidades geográficas de todos los continentes.

[2] Philip DWYER y Joy DAMOUSI, "General Introduction: Violence in World History", en Garret FAGAN, Linda FIBIGER, Mark HUDSON y Matthew TRUNDLE (eds.), *The*

accidentes también prescinde en parte de la llamada violencia simbólica, que tanta atención ha despertado entre los sociólogos y los psicólogos. Por tal razón, los mismos Dwyer y Damousi amplían la definición y estiman que violencia incluye "no solo el uso de fuerza física por parte de un individuo, un grupo social o una institución contra uno o más seres vivos sino también una dimensión psicológica, social y emocional hasta abarcar toda relación coercitiva o explotativa"[3].

Así caracterizada, ¿qué facetas de esa violencia aparecen en los textos medievales? No cabe duda de que, a simple vista, nos será más sencillo advertir factores tales como quiénes ejercen violencia, en qué circunstancias y cuáles son los posibles destinatarios de esos hechos violentos. En cambio, nuestra lectura acerca de los sentimientos que despertaron esos mismos hechos siempre estará sujeta a la interpretación que ofrecen los autores de los relatos que dan cuenta de ellos (que pueden coincidir ya sea con las víctimas de tales actos, con los agentes que los promovieron o incluso con ninguno de esos dos grupos). Por tanto, lo que se nos ofrece para el análisis es una violencia discursiva, sujeta a los parámetros propios del género literario que se considere. En última instancia, como bien señala William Miller, "la violencia puede que sea poco más que una obra retórica en el juego de autolegitimación o deslegitimación del Otro"[4], añadiendo que la estructura básica de la violencia presupone un escenario con tres actores: el agresor, el agredido y el observador[5].

Precisamente en esta ocasión me detendré en uno de esos modelos de violencia discursiva, aquel que está directamente relacionado con la santidad medieval. Aunque supuestamente ajenos a la violencia por su propia condición celestial, los santos fueron partícipes de actos en los que estaba comprometida cierta dimensión coercitiva, ya sea como des-

---

Cambridge History of Violence. I.-The Prehistoric and Ancient Worlds, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 3. Cfr. Pieter SPIERENBURG, "Violence: Reflections about a World", en S. BODY-GENDROT y P. SPIERENBURG (eds.), *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives*, Nueva York, Springer, 2008, p. 13.

[3] DWYER y DAMOUSI, *op. cit.*, p. 4.

[4] William Ian MILLER, "Getting a Fix on Vilence", en IDEM, *Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Ithaca y Nueva York, Cornell University Press, 1993, p. 77.

[5] *Idem*, p. 55.

tinatarios de un hecho violento o bien como ejecutores (directos o indirectos) del mismo. De igual modo, en algunos casos se veía involucrada la familia terrenal del santo, esto es, la comunidad eclesiástica o laica consagrada a su memoria. En concreto, consideraremos un corpus muy limitado de textos, todos ellos pertenecientes a un mismo sector social, el monacal. Nos referimos a un conjunto de nueve relatos hagiológicos (ya que comprende tanto vidas de santos como libros de milagros y narraciones de traslados de reliquias) elaborados por el medio monástico de la Península Ibérica en el período comprendido entre los siglos X y XII. La elección de ese lapso responde al hecho de que, como sabemos, se trata de una época en la cual parte de la historiografía contemporánea ha subrayado como de exacerbado ejercicio de la violencia (al punto de colocar esa misma violencia como uno de los atributos más destacados que dieron origen al llamado sistema feudal, que se habría iniciado en torno a esos siglos)[6]. Por tanto, veamos cómo retratan los hagiógrafos esos hechos violentos y qué alcance discursivo dieron a tales hechos a efectos de crear pautas normativas de comportamiento que buscaban canalizar conductas aceptables o reprobables a juicio de esos mismos hagiógrafos.

El santo pacífico y paciente

Como acabamos de decir, a primera vista el santo parece ser un personaje ajeno a la violencia, por su propia condición de tal. Así, Domingo de Silos (según el retrato que de él hiciera el monje Grimaldo hacia el último cuarto del siglo XI) era tan "inocente, [que] en efecto, jamás dañó a nadie, ni siquiera a quienes lo perjudicaban"[7]. Ejemplo de paciencia, "no

[6] Me refiero, claro está, a la conocida explicación "mutacionista" acerca del nacimiento del feudalismo, sugerida en su momento por Georges Duby y desarrollada más extensamente por Pierre Bonnassie en varios de sus trabajos. La misma postura fue objeto de un análisis crítico en los años '90 del siglo pasado por parte de Dominique BARTHÉLEMY –especialmente en su libro *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XI siècles*, París, Fayard, 1997–, dando lugar a una controversia historiográfica aún vigente.

[7] GRIMALDO, *La* Vita Dominici Silensis *de…* (ed. de Vitalino Valcárcel), Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1982, II, p. 168: *…innocentem, nemini enim unquam nec se ledentibus nocuit….* Sigo la traducción propuesta por el mismo editor.

solo no vengó mediante alguna maña las injurias y ofensas a él inferidas"[8] sino que nunca respondió aun habiendo sido atacado. El autor emplea en este caso un vocablo clave del léxico hagiográfico sobre la violencia, *injuria*, que el derecho romano ya entendía como todo acto contrario al *ius*. Por lo mismo, como bien señala Hélène Caillaud, el vasto alcance de la palabra hizo que "todos los daños, las violencias contra las iglesias y monasterios sean percibidos como *injuriae* al santo protector. De igual modo, todo lo que puede manchar el honor del santo o de su familia, entendida en sentido amplio, es una injuria"[9]. Cabe recordar por otro lado que el motivo de esas posibles afrentas soportadas por el santo no es nada nuevo. Este no solo tiene conocidos antecedentes bíblicos sino que, desde los inicios del cristianismo, era el parámetro de comportamiento propio de los mártires, quienes hacían de su entrega resignada al agresor el atributo ínsito de su santidad. De hecho, el mismo Grimaldo habrá de comparar a santo Domingo con un mártir señalando que, de haberse enfrentado a la persecución, "no hubiera temido con horror los tormentos del martirio corporal"[10], demostrando que hay diversos tipos de violencia (material o espiritual) que deben enfrentar los elegidos de Dios según las épocas. De igual modo, el pasaje citado también alude a la noción de "venganza" (*ultor*), otro término clave en el pensamiento medieval, sobre el cual volveremos.

Ese patrón de comportamiento pasivo habrá de repetirse en el caso de los santos eremitas, subrayando su férrea vocación de aislamiento pese a las múltiples agresiones que debían enfrentar. En la anónima vida de san Urbez –hoy conocida a partir de un manuscrito elaborado en territorio aragonés a mediados del siglo X, quizás retomando material de textos redactados en siglos anteriores[11]– se lee que, retirado a una cueva

[8] *Vita Dominici*, V, p. 196: *…ut non solum iniurias uel contumelias sibi illatas aliquo ingenio uel non sit ultus.…*

[9] Hélène CAILLAUD, *Violences hagiographiques. Discours et representations de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens (Ve-XIIe siècle)*, tesis de doctorado, Université de Limoges, 2016, p. 64. Se trata de un excelente análisis acerca del tema, cuidadosamente documentado, al cual aludiré en varias oportunidades y al que remito para una consideración más amplia acerca del asunto.

[10] *Id.*: *cruciatus carnalis martirii non exhorruiset, si persecutor affuiset*.

[11] Así lo sugiere Ainoa Castro Correa en su estudio paleográfico de este texto en José Carlos MARTÍN-IGLESIAS, Patrick HENRIET, Alvaro CANCELA CILLERUELO y otros

en Montearagón, Urbez conoció "emboscadas de ladrones y soportó numerosas agresiones"[12] (además de las clásicas tentaciones demoníacas). Esa violencia llegó al extremo de que el propio santo y un niño (que en algún momento lo acompañara) cierta noche fueron atacados por unos asaltantes "y sujetados ambos con cadenas, fueron abandonados como destinados a morir". De inmediato se produjo el milagro celestial, las cadenas se rompieron y los ladrones "tras ser detenidos al día siguiente y confesar su pecado, fueron castigados"[13]. Como vemos, en este caso no se aplica a los malhechores un castigo de inspiración divina (que será el modelo más frecuente en la hagiografía de todas las épocas) sino enteramente humano. Igualmente se debe subrayar otro recurso clave en nuestro tema: la relación entre reconocimiento de la acción calificada como violenta y su correspondiente castigo (terrenal o sobrenatural). El hecho de que el autor de una agresión acepte su responsabilidad en tanto pecado pero también en cuanto acto criminal sirve en primer término para demostrar la validez de una norma que el hagiógrafo no solo entendía como justa sino a la que buscaba dotar de legitimidad, más allá de que tuviera o no un respaldo legal (ya sea laico o canónico). En este caso, atacar a un eremita indefenso es un hecho que merece un castigo inmediato (por más que en el pasaje no se mencione una agresión particularmente sangrienta contra el santo sino solo que fue atado y abandonado a su suerte). Se plantea, pues, una ecuación que involucra tres términos: contravención-reconocimiento de la falta-penalización. Esta tríada –con el agregado de otras instancias que luego veremos– se impondría (según ha señalado Caillaud) como una estructura fundamental en el juego discursivo de la violencia dentro del relato hagiográfico medieval[14].

(eds.), *Hagiographica hispana regnorum Aragonum et Castella Legionisque saeculorum IX-XIII*, Turnhout, Brepols, 2022 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CCCX), p. 34* (ed. que citaré en notas siguientes).

[12] *Vita s. Urbici*, 3, p. 7: *…latronum insidias pertulit, multiplices pugnas expertus est….*

[13] *Vita s. Urbici*, 3, pp. 7-8: *… nocte a latronibus comprehensi, utrique uincolis quoartati, utpote morituri relicti sunt. Set, Deo miserante, compenditorun uincula resoluuntur sponte et ulcio de latronibus confestim iuxta sequta est. Nam, die alio comprehensi et de peccato confessi, puniti sunt.*

[14] Cfr. CAILLAUD, *op cit.*, pp. 412-431. La autora también realiza un estudio sobre las palabras empleadas en sus fuentes (*crimen*, *peccatum*, *culpa*) para caracterizar la mencionada trilogía –aspecto que, por una cuestión de extensión de nuestro trabajo, solo consideraremos someramente–. Cfr. *op. cit.*, p. 59 y ss.

Esa misma pasividad frente a la agresión también se subraya en el accionar de aquellos santos encargados de evangelizar pueblos infieles. Tal es el caso de los célebres siete varones apostólicos que fueran enviados a la Península ibérica, según la opinión del monje Ebretmo, autor de un relato del traslado de las reliquias de uno de ellos, san Indalecio, al monasterio aragonés de San Juan de la Peña a fines del siglo XI. A su juicio, esos varones estaban destinados "a combatir en las guerras del Señor como buenos soldados, a quienes no pudo apartar el deber emprendido […] ni la crueldad de unos pueblos desconocidos, ni la púrpura de los reyes, ni la palabra ofensiva de los soldados, ni la espada desenvainada y hecha vibrar a menudo en presencia de ellos"[15]. Toda la presentación apunta a desarrollar la idea de un auténtico combate entre los santos y sus enemigos. La propia terminología es muy clara: ellos son *milites*, que pelean en las *bella Domini* y no vacilan frente a la *militum loquacitas* ni la *ensis nudatus*. Todo el episodio está enmarcado en esa lógica de violencia armada y también verbal, con un vocabulario que no resulta extraño para un autor que procedía ciertamente de Cluny y que escribiera, como dijimos, a fines del siglo XI. Recordemos en este sentido que, ya desde el Antiguo Testamento, la idea de violencia había mutado de una variable escatológica (la mera esperanza en el castigo divino) a otra más terrenal –con la salvedad de que el Nuevo Testamento, a diferencia del anterior, no se focaliza tanto en una noción de violencia amparada en un criterio étnico o de defensa de una tierra–[16]. Por ende, aunque que el santo acepte resignadamente una embestida violenta, su acción resulta equiparada a una agresión de signo contrario (al punto de que el autor la llama una guerra). Todo el vocabulario nos remite, además, a ese juego de autolegitimación y deslegitimación del que nos habla Miller y que se estima fundamental en la propia definición de violencia.

En suma, la templanza y tranquilidad del santo no supone necesariamente abstraerlo del entorno violento. El hagiógrafo escribe en el

[15] *Traslatio s. Indalecii* (ed. de Martín-Iglesias incluida en la obra cit. en nota 11), 1, p. 22: *seu boni milites bella Domini proeliare, quos nec uiae asperitas, nec incognitae gentis seueritas, nec regum purpura, non militum importuna loquacitas, non ensis nudatus, eorum in praesencia saepius uibratus, accepto potuit eos diuertere officio.*

[16] Cfr. John COLLINS, "The Zeal of Phineas: the Bible and the Legitimation of Violence", *Journal of Biblical Literature*, 122/1 (2003), 3-21 (especialmente, pp. 17-18).

marco de una sociedad que obviamente padecía la violencia, de allí su preocupación por subrayar que tal pasividad no significaba una aceptación resignada y obligada de los hechos. Ya sea por medios terrenales (los ladrones que atacaron a san Urbez) como discursivos (la obra bélica de los siete varones apostólicos), el santo actúa frente a la agresión y demuestra que esta habrá de merecer su castigo y, eventualmente, su perdón –dependiendo, como señalamos, del reconocimiento previo de la falta–[17]. Finalmente, ese mismo binomio violencia-benignidad sirve para definir al elegido de Dios, en un juego de opuestos que ayuda a caracterizar los alcances de la propia idea de hombre santo.

El santo agredido

Si consideramos ahora específicamente el conjunto de actos violentos que ofrece el corpus documental que analizamos, podríamos discriminar en él cuatro grandes apartados tipológicos: aquellas agresiones que soporta el santo mientras vive, aquellas que lo maltratan de alguna forma tras su muerte (por lo común, insultando su memoria o desconociendo su *virtus*), las que se cometen contra laicos devotos del elegido de Dios y, finalmente, las que involucran a la familia del santo (esto es, la comunidad monástica).

En términos proporcionales, las agresiones que se dirigen al santo durante su vida no son demasiadas en nuestra selección. Al caso mencionado de san Urbez podemos asociar otras dos vinculadas a san Lesmes. Redactada por un monje franco de La Chaise-Dieu, Rodolfo, hacia 1102-1104, en esta hagiografía se lee la historia de un clérigo que desconfiaba de las palabras del santo y, como castigo, se verá afectado de podagra. Arrepentido de su proceder, se echa a los pies de Lesmes, quien le hace ver que en realidad su descreimiento no estuvo dirigido tanto hacia él sino hacia el Señor (apareciendo el santo como su vocero directo)[18]. Se trata de un claro atentado al significado social que tiene

[17] CAIILAUD, *op. cit.*, p. 390 apunta a una idea de complementariedad entre la justicia divina y la humana en este marco literario.

[18] *Vita s. Adelelmi*, 7: *"Propicius sit tibi, frater, Deus langorisque tui miseratur, quia uere uerba non sunt mea, sed eius qui apostolis sui sire et euangelium predicare in uniuersium mundum precepit…"*.

el santo en cuanto representante divino, acto que podría servir como ejemplo de la célebre "violencia simbólica" de Pierre Bourdieu[19] y a la cual ya hicimos alusión. En una segunda ocasión, el protagonista es un soldado a quien el santo le solicitó una limosna. Rechazado este último con "palabras llenas de blasfemia, hiel e iracundia" (que él recibió "de buen grado y con mansuedumbre"[20]), el mismo soldado sería víctima de terribles dolores, que no sanarían hasta su arrepentimiento ante el propio santo y la entrega de la limosna que antes había negado. Con ello aparecen los dos últimos términos de la relación antes apuntada: a la tríada agresión-pena-confesión o arrepentimiento, le debemos sumar la posible salvación y, finalmente, el voto que cierra la secuencia. De igual modo, el episodio evidencia el doble milagro habitual en estos casos (los dolores que sufre de improviso el pecador y su posterior curación, igualmente rápida y sobrenatural). Todo el suceso se inscribe en una lógica argumental que el hagiógrafo subraya con cuidado, aquélla que reclama la sumisión absoluta al abad del cenobio. En sus palabras, Lesmes "contaba con la obediencia de cuantos quería, pues quienes se apartaban de su lado, aun mínimamente, sufrían la venganza de Dios"[21] (reapareciendo el vocablo *ultio* como referente de dicho castigo).

Sigo la ed. de José Carlos MARTÍN-IGLESIAS, "La *Vita S. Adelelmi* (BHL 71): primera edición completa del texto transmitido en las *Vitas sanctorum* de Bernardo de Brihuega", *Analecta Bollandiana*, 134 (2016), 331-386 (la cita en p. 365). El mismo autor ha dado a conocer una traducción de esta obra en su trabajo "La *Vida de san Lesmes*, patrón de Burgos (†ca. 1097): presentación y traducción del relato latino de Rodulfo de La Chaise-Dieu (BHL 71)", *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, t. 69, nro. 199 (2017), 27-68 (traducción que sigo).

[19] Véase Pierre BORDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, París, Seuil, 2000, p. 120 (donde considera precisamente el problema de la injuria). Cfr. CAILLAUD, *op. cit*., p. 212 y ss.

[20] *Vita S. Adelelmi*, 8, p. 367: *A quodam enim milite exenium exegit qui cum despectione bene petenti male retinuit, insuper eciam uerba blasphemie, fellis, iracundie plena in Dei hominem intulit, quod ille paciens libenter sustinuit*.

[21] *Id*.: *Quoscumque uolebat, obedientes habebat, qui enim uel in modico resiliebant ab eo, Dei ulcione plectebantur*. En este caso, me aparto de la traducción de Martín-Iglesias, que prefiere hablar del "castigo de Dios", estimando que la idea de "venganza" es más acorde a la lógica del conflicto. La traducción de Martín-Iglesias mantiene la idea de Jan Niermeyer, en el sentido de que *ultio* es sinónimo de "castigo, pena" y, como segunda acepción, "castigo enviado por Dios, castigo divino" –*Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 1976, p. 1050–. No obstante, estimo que esa interpretación no debe dejar de lado el sentido clásico del término, más vinculado a la noción de un castigo infligido como venganza, incluso ejecutado por los dioses (Cfr. Agustín BLÁNQUEZ, *Diccionario latino-español*, Barcelona, Ramón Sopena, 1985, t. II, p. 1641).

El segundo actor que ejerce violencia sobre el santo durante la vida de este (en la mayoría de los casos, manifestada como amenazas) es el rey. En este sentido nos encontramos con un detalle sobresaliente de nuestro corpus dado que los distintos monarcas peninsulares figuran en varias ocasiones como enconados opositores a los santos, ejerciendo una clara presión sobre ellos por diversos motivos. De hecho, si analizáramos comparativamente la participación de los soberanos como agresores en relación a los diversos grupos nobiliarios (que parecen destacarse en el modelo francés, por ejemplo)[22], la situación de los primeros es subrayada por los hagiógrafos, quienes suelen dedicar largos párrafos a relatar esta clase de enfrentamientos, tanto durante la vida como tras la muerte del santo –demostrando los graves problemas que provocaban en el mundo monástico esas intromisiones reales–.

Una agresión verbal y hasta física es la que ejerce el rey de Pamplona García Sánchez III cuando exige, "según su depravada costumbre", que se le entreguen los bienes del monasterio de San Millán de la Cogolla, recibiendo la negativa de Domingo de Silos. El pasaje sirve para que el hagiógrafo explicite su propia teoría sobre la capacidad que tenía la autoridad monárquica sobre tales recursos. Frente al reclamo del soberano se levanta la negativa del santo, quien entiende (en clave sujeta a la reforma gregoriana) que "es totalmente contrario al derecho eclesiástico que los seglares se apropien de las riquezas donadas a la Iglesia. Sábete, por el contrario, que tienes parte en ellas y que eres copartícipe de la recompensa de tus antepasados, si consientes que los bienes que estos consagraron a Dios y al bienaventurado san Millán […] permanezcan íntegros y en paz; y no solo que se conserven, sino incluso que sean protegidos y se aumenten…"[23]. La explicación no solo no convence al rey sino que in-

[22] Tal como lo señala CAILLAUD, *op. cit.*, pp. 326-334. Por el contrario, la misma autora subraya que "el rey no es un actor privilegiado de la violencia legítima [en su corpus de relatos]" (p. 327).

[23] *Vita Dominici*, V, p. 218: *"Et intellige omnino ecclesiastico iuri contrarium esse laicas personas res ecclesie datas usurpare. At tamen scito te in his partem habere consortemque mercedis parentum turoum esse, si permiseris facultates quas tui parentes studuerunt Deo et beatissimo Emiliano ad usus suorum seruorum pacifice integras permanere…"*. Para la imagen de este monarca en el contexto hagiográfico véase Isabel ILZARBE, "Avaricia y furor: García *el de Nájera* a través de la hagiografía silense y emilianense", *Anuario de estudios medievales*, 50/1 (2020), 183-210 (quien subraya el

flama su ira, al punto de amenazar a Domingo con arrancarle los ojos, luego la lengua y finalmente con ajusticiarlo –en una gradación de penas muy bien señalada en el relato–. Alejándose de la comunidad "furibundo y terriblemente airado" (*furibundus et ultra modum iratus*), el mismo monarca ordenó luego que se le quitara al santo su grado de prepósito del monasterio, obligándolo a retirarse al arruinado y aislado cenobio de Las Tres Celdas. Esa cólera real sería luego ejecutada por el abad de San Millán, García, quien directamente obligaría a Domingo a refugiarse en tierras leonesas. En suma, el respeto por la figura del santo también supone la preservación absoluta de los bienes por él custodiados (tanto durante su vida como después de esta) y apropiarse de tales bienes es un evidente acto de violencia a juicio de los hagiógrafos. Prueba de ello es otro pasaje de la misma vida de santo Domingo en el cual un tal García Muñoz, ladrón conocido en su comarca, osó hurtar en los sembrados del monasterio de Silos. Pese a recibir una reprimenda por parte del santo, la continuidad de los robos hizo que finalmente que Domingo tomara un manojo de las mieses que el ladrón hurtara y rezara ante el altar de san Sebastián. Tras ello, el mencionado García fue afectado por una enfermedad subcutánea y "cayó a tierra hinchado como un odre". Llevado hasta el santo, este no lo sanaría sino que lo instaría a confesarse de sus pecados, recibiendo la extremaunción y muriendo de inmediato. El episodio (totalmente alejado de la clemencia que se espera de un hombre de Dios) motiva una explicación de Grimaldo en el sentido de que "a veces los santos castigan a los pecadores con la muerte temporal para librarlos de la muerte eterna"[24]. Por otro lado, todo el pasaje confirma una vez más esa secuencia discursiva a la cual aludimos: en esta ocasión, el hagiógrafo no señala un efectivo arrepentimiento por parte del transgresor (por el contrario, es Domingo que debe instarlo a ello), con lo cual no hay posibilidad de recuperación física alguna. Por último, se reitera la idea de la inalienabilidad de los bienes y recursos eclesiásticos, tema en el cual la violencia aparece como factor discursivo permanente.

---

recelo que supuso para estos monasterios la fundación de la abadía de Santa María la Real de Nájera como centro episcopal y factor de consolidación eclesiástico del reino de Pamplona).

[24] *Vita Dominici*, XV, p. 280: *qua ratione aduertere possumus quia sancti uiri aliquando percutiunt temporali morte peccantes ut ab eterna saluentur.…*

Solo en una oportunidad el santo figura como objeto de una agresión que no es humana sino divina. Me refiero a un curioso pasaje de la vida de santos Voto y Félix (también vinculados al citado monasterio de San Juan de la Peña), obra de autor anónimo y de muy difícil datación (quizás del siglo XI). En ella se lee que, mientras Voto desarrollaba su vida eremítica, la hermana de un presbítero que solía visitar al santo siguió sus pasos secretamente y, en su recorrido, llegó a ver a un ángel que llevaba pan al propio Voto. Cuando este ser celestial advirtió "que gentes del siglo acudían junto al varón de Dios y que este las recibía con tanta familiaridad, lleno de inquietud, sobre todo, por el hecho de que la compañía de mujeres acostumbra a perjudicar a los más excelsos varones, censuró al varón de Dios"[25] y lo castigó arrojándole unas migas desde el cielo que le fracturaron la pierna. Además, desde ese momento dejó de alcanzarle comida alguna "a fin de que viviese de allí en adelante con una mayor penuria". El abandono del eremitismo (y la posible violación del celibato) preocupan evidentemente al autor del texto, al punto de que nos ofrece la imagen de un santo sujeto a la violencia celestial, subrayando la necesidad de perseverar en los patrones de conducta inherentes a cada estado[26]. Esa violencia evidentemente tiene como interlocutor al mundo monacal, en quien pensaba el hagiógrafo como destinatario de su discurso. Esto nos advierte una vez más la necesidad de tener siempre presente cuál es el receptor inmediato del relato hagiográfico, factor tan importante como el productor o el contenido del mismo (y que, pese a ello, suele ser olvidado).

La *virtus* cuestionada

La segunda modalidad tipológica en la que el santo aparece involucrado es aquélla en la cual la agresión (nuevamente, más de tipo verbal

[25] *Vita ss. Voti et Felicis*, lec. VIII –ed. de José Carlos Martín-Iglesias cit. en nota 11, pp. 76-77–: *Cumque cerneret ad uirum Dei cucurrise et eum ita familiariter suscepisse, maxime quia mulierum societas obstare solet uiris premaximis, zelo zelatus Dei redarguit…*

[26] Este aspecto vuelve a aparecer más adelante, cuando el hagiógrafo equipara la noción de martirio al retiro del mundo, exaltando la importancia de este último. Cfr. *Vita s. Voto*, lec. VIII, 11, p. 79.

que física) se comete una vez que este ya ha muerto y, por ende, se supone que goza de toda la dignidad celestial propia de su categoría. En este caso, el discurso asume que tales actos de violencia son cuestionamientos a la propia *virtus* del elegido de Dios y, en consecuencia, merecen las penas correspondientes. Se trata de otra variable de esa violencia simbólica ya apuntada, con la salvedad de que ahora esta supuestamente agrede a quien ya debe ser reconocido como santo (o, al menos, eso es lo que el hagiógrafo pretende). Entre los textos hagiológicos seleccionados, los dedicados a san Zoil de Carrión abundan en relatos de personajes que son penados por no cumplir las solemnidades propias de la fiesta del santo o el descanso dominical, en términos más generales. Se trata de un motivo común en este género literario, recurso mediante el cual sus autores apelan a la violencia para insistir en el respeto a los preceptos litúrgicos o devocionales. Según el monje Rodolfo (que escribe a comienzos del siglo XII[27]), una campesina que hilaba con su rueca y despreciaba "con insolencia celebrar la festividad del santo", burlándose de sus vecinas, pierde la movilidad de la mano con la que accionaba el instrumento, movilidad que no recuperaría hasta reconocer su culpa y trasladarse adónde se hallaba la tumba de Zoil[28]. Como vemos, el hagiógrafo incorpora en este caso el conocido tema de la peregrinación reparadora como recurso de salvación. Esa misma negativa a respetar la fiesta del santo hace que un

[27] La identificación de este Rodolfo con el mismo hagiógrafo que redactara la citada vida de san Lesmes fue propuesta por Patrick HENRIET en "Un hagiographe au travail: Raoul et la réécriture du dossier hagiographique de Zoïle de Carrión (années 1130). Avec une première édition des deux prologues de Raoul", en Monique GOULLET y Martin HEINZELMANN (eds.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Stuttgart, Jan Thorbecke, 2003, pp. 251-283 –en contraposición a la tesis de Vitalino VALCÁRCEL en "La *Vita Adelelmi* del monje Rodulfo: historia del texto, autor, datación y algunas cuestiones de orden literario", en Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN (ed.), *San Lesmes en su tiempo*, Burgos, 1997, pp. 107-123, quien sostiene lo contrario–.

[28] *Passio, translatio et miracula S. Zoili* –ed. de José Carlos Martín-Iglesias cit. en nota 11–, p. 190: *quedam rustica, per insolentiam festum martiris colere dedignans, uicinas uero uenerantes irridens, colum cotidie baiulabat. […] Statim Dei iuditio monstruoso tormento multata est, nam, dextera, qua fusum uoluebat, ad dorsum retorta, totum offitium perdidit operandi. Tantum corporis dispendium misera sentiens, se ream, se ofensam, se in sanctum martirem grauiter peccasse magnis fletibus confitebatur. A suis ad sanctum Zoilum adducta est, quem omnes deprecabantur ut tantas misere parceret culpas. Statim, uoto promisso, totius corporis resumens salutem, torta dextera ad formam pristinam restituta est*. Este es uno de los pocos ejemplos de nuestra selección en el cual el destinatario de la violencia del santo es una mujer.

campesino que cosechaba vea igualmente que sus manos se deformen[29]. Un segundo autor que escribiera sobre san Zoil (y del cual el mencionado Rodolfo debe haber tomado material para su relato) añade el caso de un herrero que argumentaba que no celebraría la fiesta del santo hasta tanto el cuerpo de este último no fuera trasladado desde Córdoba, lugar de su inhumación. Aquel sería alcanzado por un "cruel castigo" (*ulcio acerba*), atravesándose la palma de la mano con una hoz que fabricaba. Paralizado por el dolor, el hombre exclama "¡Reconozco ahora […] que Zoilo es digno de ser venerado convenientemente y que su festividad es digna de ser celebrada de manera adecuada por todos! ¡Me siento presente en esta tierra santa de Córdoba, que creía estaba alejada!"[30]. El ignoto hagiógrafo subraya que, así como el santo "es digno de alabanza", también puede ser "terrible en otras pequeñas señales" y tal como el hierro es golpeado por el artesano, este "es golpeado no sin razón por el santo, con lo que su pérfida arrogancia es martillada"[31], en una suerte del ley del talión entre lo divino y lo humano. Por lo demás, todos esos castigos preservan la idea de la adecuación metonímica de la pena a la falta, recayendo la primera en las manos de los pecadores, imprescindibles para el trabajo. Agreguemos que tales pecadores son identificados de manera muy genérica y en función de sus labores, otro recurso discursivo muy común de este género (que buscaba así la empatía con el posible auditorio "popular" que recibía este mensaje).

En otras oportunidades, en cambio, ese mismo descreimiento acerca del santo provoca una reacción sobre un instrumento de labor o el producto de la misma. Rodolfo nos habla de un campesino que tampoco cumplía con la solemnidad de Zoil y advierte de improviso que uno de los bueyes con los cuales araba pierde medio cuerno, "como si con ello

[29] *Id.*, p. 194: *…quidam rusticus […] uirtute diuina multatus est.*

[30] *Miracula III sancti Zoili Cordubensis, in codice Matritensi Bibliotheca Nationalis 11556 adservate* –ed. de Martín-Iglesias ya citada–, p. 173: *"Zoylum digne uenerandum ac eius festum cunctis merito celebrandum nunc, inquit, fateor! Presentem sentio sanctum Cordube is terris, quem rebar abesse remotum!"*.

[31] *Ib.*, p. 174: *Itaque dum a fabro ferrum illicite tunditur, quo sanctus ab eo contempnitur, ipse quoque a sancto non inutiliter percellitur, quo pefida ipsius proteruia retunditur, quoniam, que ab eo non credebatur, sancti martyris translacio creditur et quanti pendi debeat eiusdem festiuitas, ab ipso eque agnoscitur.*

no se aplicase el castigo (*uindicta*) que merecía la perfidia" del labrador[32]. El hecho provoca el reconocimiento de la culpa por parte del pecador, su peregrinación hasta Carrión y la promesa de entregar un tributo anual al monasterio –con lo cual se mantiene el patrón ya considerado que une todos los términos de nuestra serie discursiva–. La reparación, como vemos, es doble, abarcando tanto lo espiritual (la *peregrinatio*) como lo material (el don)[33]. Más curioso es el caso en que esa venganza celestial se ejerce contra un alimento simbólico, el pan. Relatado tanto por el monje Rodolfo como por otro posible antecesor anónimo, este último[34] comienza advirtiendo el profundo enojo del santo "por la enormidad de los pecados de los habitantes de Carrión, [quien] apartando de alguna manera de ellos por esa razón el poder de su ilustrísima gracia"[35], decide poner a prueba a los cristianos de la localidad. Estamos antes un paradigma de "violencia correctiva" (la expresión es la misma Caillaud), capaz de encauzar una situación anómala y que presupone la regulación de cierta modalidad de violencia mediante un castigo igualmente violento[36]. El día de la festividad de san Zoil, cuando un tal Pedro ("empujado por la pobreza de su espíritu y su cuerpo"[37]) y su esposa María deciden fabricar pan para venderlo, la masa se arruina. La elección de estos nombres genéricos vuelve a plantearnos una vez más el tema ya indicado de la voluntad de difusión de estos relatos. Pese a esa falta litúrgica, la pareja opta por cocinar dichos panes pero el resultado es tan desastroso que "ni

[32] *Ib.*, p. 195: *Cumque loris boues uerberatas applicuiset, cornu unius mutilatum apparuit, acsi de rustici perfidia uindicta sumeretur.*
[33] Cfr. CAILLAUD, *op. cit.*, p. 411 (con un análisis de las modalidades de reconciliación y penitencia que ofrecen los textos).
[34] Este milagro también aparece aislado en un folio del códice mencionado y fue igualmente editado por Martín-Iglesias en la obra ya indicada, p. 205. Henriet estima que se trata de un episodio redactado por el mismo hagiógrafo indicado (al que Rodolfo califica como un autor de "excesiva prolijidad") y que esta versión del milagro habría sido la original, en tanto el propio Rodolfo luego la resumiría (pp. 214*-215*). A su criterio, la presencia de los nombres de los destinatarios del portento en esta versión sería una prueba de ello. No obstante, no hay elementos suficientes para probar que todos estos milagros aislados del códice hayan sido compuestos por un mismo autor ni tampoco que el episodio que analizamos sea anterior a la obra de Rodolfo.
[35] *Miraculum sancti. Zoili*, p. 205: *…diu multumque enormitate scelerum Carrionem inabitantium offensus ac per hoc sue illustrissime gratie uirtutem….*
[36] CAILLAUD, *op. cit.*, p. 371 y ss.
[37] *Ib.*: *paupertate animi et corporis conpulsus.*

siquiera podría darse a un pobre que le pidiese una limosna". Rodolfo añade al respecto que "una parte [de tales panes] estaba convertida en ceniza, mientras que la otra era semejante al estiércol, a pesar de que su corteza era brillante, según lo acostumbrado"[38]. En otros términos, ni la pobreza ni la falta de alimento son justificativos para olvidar las festividades y obligaciones devocionales debidas al elegido de Dios, que puede vengarse incluso atacando la comida más elemental (que, como la acción del pecador, puede parecer buena por fuera pero está corrompida por dentro).

En todos los casos, la violencia (siempre de carácter celestial) sirve para penalizar una conducta que, en primer lugar, dudaba de la legitimidad del santo y, en segundo término, contravenía la celebración litúrgica debida a él. En tal sentido, así como antes vimos que determinados pasajes del relato hagiológico estaban destinados a los integrantes de la comunidad monástica, ahora nos encontramos con episodios que buscaban llegar más allá del claustro. Esto explica el empleo de imágenes que fueran comunes a ese nuevo auditorio (la mujer que hila en su rueca, el herrero que fabrica hoces, el buey que pierde medio cuerno, el pan que resulta imposible de comer). Ello nos advierte sobre la capacidad inherente del relato –al menos, en lo que atañe a los episodios en que se describen milagros–, que debía tener una difusión oral entre determinados sectores sociales, actuando como un recurso pedagógico inmediato y paralelo a la norma jurídica que reglamentaba idéntica disposición. Proviniera de la ley humana o del poder divino, el castigo (en general, violento y rápido) reafirmaba la necesidad de respetar por igual reglas terrenales y principios celestiales (entre ellos, el reconocimiento del santo como tal).

La violencia contra los fieles del santo

Otro modelo de violencia es el que se ejerce contra los devotos del santo. En este caso, el patrón es unívoco. El fiel padece una agresión,

[38] *Passio… s. Zoili*, p. 197: *quedam pars eorundem cinis reperitur, altera quoque stercori similis, cum tamen crusta ipsius pene esset nitida more solito.*

invoca al propio santo, este último conjura el peligro (con varias posibilidades de actuación), el creyente se salva y, por último, suele peregrinar a la tumba del elegido de Dios para agradecer el milagro (con la opción adicional de ofrecer un tributo) [39].

En los casos en que esas intervenciones ocurran tras la muerte del santo, suele haber una disociación espacial entre el lugar donde se produce el acto violento y el sitio donde se preservan las reliquias del personaje celestial, lo que demanda dicha peregrinación. Un primer protagonista de esas agresiones es el cautivo. Enmarcado en el conflicto secular con los musulmanes, este actor figura repetidas veces en la literatura peninsular, compartiendo su accionar con aquellos cristianos que encarcelan a prisioneros de su misma fe, por diversos motivos. En el primer sentido destaca santo Domingo de Silos, conocido por sus muchas intervenciones redimiendo cautivos apresados por los sarracenos –tarea que será ampliada en hagiografías del mismo abad redactadas en siglos posteriores, al punto de que algunos lo llaman "el santo de la frontera"[40]–. Grimaldo menciona, por ejemplo, el caso de un prisionero capturado por los infieles que se hallaba "abatido por el duro peso de ingentes cadenas y terriblemente atormentado por la reclusión, pavor y oscuridad de la dura cárcel"[41]. Conocedor Domingo de su situación,

[39] Como señala Michael GOODICH, en el discurso hagiográfico por lo general "la víctima inocente se vuelve a lo sobrenatural cuando el sufrimiento insoportable de las acusaciones injustas, la tortura repetida y la larga detención sin esperanza de escape no podía mejorarse en virtud de la intervención divina a través de la ordalía y cuando las instituciones de la justicia ya no parecen proporcionar alivio o incluso cuando ellas mismas son la fuente de la injusticia" (*Violence and Miracle in the Fourteenth Century. Private Grief and Public Salvation*, Londres y Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 56).

[40] Cfr. Ángeles GARCÍA de la BORBOLLA, "Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)", en Giulio CIPOLLONE (ed.), *La liberazione dei ´captivi´ tra Cristianità e Islam. Oltre la crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario*, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, pp. 539-548 y, de la misma autora, "La espiritualidad de los cautivos de santo Domingo en la obra de Pedro Marín", en A.A.V.V., *Estudios de frontera. Actividad y vida de frontera. Congreso celebrado en Alcalá la Real del 19 al 22 de noviembre de 1997*, Jaén, Diputación provincial de Jaén, 1998, pp. 257-267 y "Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII", *Anuario de estudios medievales*, 31/1 (2001), 127-145.

[41] *Vita Dominici*, XII, p. 266: *…per multum temporis duro honere catenarum ingentium afflictus et inclusione, horrore obscuritateque diri carceris uehementer fatigatus….*

ofreció un caballo para pagar el rescate y una misa en su nombre, lo que milagrosamente provocó que se rompieran las cadenas que lo apresaban y "por impulso divino y no humana fuerza se abrió la protección de la cárcel tenebrosa" –aclaración que demuestra que efectivamente estamos ante un portento–[42]. Lo mismo se repite en un tal Servando, prisionero en Medinaceli, sometido a similares condiciones[43] y un *miles* de nombre Pedro que había integrado una mesnada que atacara el castillo de Aledo. Este, "dedicado a la rapiña con algunos compañeros" durante varios días, finalmente cayó en poder de los sarracenos, siendo encerrado en un pozo durante dos años –demostrándose en este caso que el encierro fue producto de su accionar previo–[44].

Esa misma acción deliberada y fuera de la lógica del combate es especialmente cuestionada por este hagiógrafo, al punto de destacar otro tipo de violencia (en este caso, legal y punitiva): la del rey. Así, Grimaldo alude a ciertos *milites* cristianos que se aventuraron de forma independiente a atacar el castillo de Guadalajara, en posesión de los musulmanes. Tras haber matado a varios de ellos y repartido el botín, la noticia "hizo que la ira del monarca se inflamara vehementemente contra los autores de tal infamia, y desde luego que con total justicia. Porque, según disponen todas las leyes, nadie a ellas sometido debe atacar, expoliar o asesinar sino después de un justísimo y sopesado examen"[45]. El episodio sirve al narrador para subrayar que "conviene a los que mandan regir con bondad a los súbditos leales y defenderlos con valentía y, al contrario, combatir de modo enérgico a los rebeldes, oprimirlos y destruirlos"[46]. El apresamiento de los infractores llevaría a que se apaciguara la *iusta regis ira*. El fragmento no solo apunta cierto conocimiento jurídico por parte del hagiógrafo sino que vuelve sobre su ya mencionada vocación

[42] *Id.,* p. 268: *…aperta est tenebrosi et continua nocte dampnati carceris, diuina et non humana ui inpellente, custodia*.
[43] *Vita Dominici*, XXI, p. 356.
[44] *Vita Dominici*, XXV, p. 370: *Quidam miles, Petrus uocatus… per dies aliquot cum aliis comilitonibus ad predandum exiuit….*
[45] *Vita Dominici*, XXVI, p. 376: *qua de re regia ira uehementer contra perpetratores huius flagicii est accensa, et certe satis iuste. Omnium nempe legum moderatione, nemo sibi subditum sini equissima consideratione uel examinatione debet impugnare, expoliare uel trucidare*.
[46] *Vita Dominici*, XXVI, p. 376: *…principes deuotos subditos benigne regere, uiriliter defendere; rebelles autem forti manu impugnare, premere et prosternere.*

por subrayar los marcos legales de funcionamiento social (que vimos en el tema de la propiedad de los bienes eclesiásticos).

Pero volvamos a esos fieles atacados que demandan la ayuda del santo. Igualmente acorde con la realidad política y social de la región son aquellas situaciones en las que participan nobles que, actuando como mercenarios de caudillos musulmanes, solicitan el auxilio del santo. Según el ya mencionado Ebretmo, las reliquias de san Indalecio fueron las causantes de un temporario cese de hostilidades entre las fuerzas del monarca de Sevilla y su par de Almería, en cuyos bandos había cristianos involucrados tanto al servicio de uno como de otro. De hecho, el hagiógrafo no condena la lucha sino el hecho de que se hiera y mate a fieles en la batalla: "puesto que temían derramar sangre cristiana y abatir a otros cristianos y ser abatidos, a su vez, por estos, volviéndose hacia san Indalecio comenzaron a implorarle que su llegada [i.e, la de sus restos] supusiese el fin del gran combate que ese mismo día iba a producirse…"[47]. Estamos ante una auténtica "retórica del conflicto [antes que] una negación de estas prácticas guerreras"[48], lo cual es lógico considerando que muchos de estos hagiógrafos procedían del mismo sector social que protagonizaba esas actividades bélicas: la aristocracia.

La vida de san Rosendo –un relato compuesto por un monje de Celanova, Ordoño, hacia 1172-1185[49]– ofrece varios ejemplos de violencia contra cristianos, ejecutada por nobles de la misma fe. Uno de ellos refiere la historia de un hombre "injustamente perseguido" que estaba encadenado en poder de un caballero[50]. Atormentado con dureza e interrogado por los carceleros "sobre lo que no tenía", suplica al santo

[47] *Translatio s. Indalecio*, 9, p. 34: *Ipsi ergo christiani, quoniam christianorum sanguinem effundere et interficere alias arque interfici ab aliis metuebant, conuersi ad beatum Indalecium, lacrimabiliter implorare eum coeperunt ut ipsius aduentus magni certaminis, quod ipso die inter christianos utriusque partis futurum erar, fieret destructio.*

[48] CAILLAUD, *op. cit.*, p. 333.

[49] ORDOÑO de CELANOVA, *Vida y milagros de san Rosendo* (ed. de Manuel Díaz y Díaz, María V. Pardo Gómez y Daria Vilariño Pintos), La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990. Según Díaz y Díaz, Ordoño habría redactado su obra tomando ciertos milagros escritos por un monje del mismo monasterio, de nombre Esteban, quien habría llevado a cabo su labor unos veinte años antes antes que aquel (pp. 46-47).

[50] *Vita Rudesendi*, II, 1, p. 170: *homo iniuste oppresus in potestate cuisdam militis tenebatur uehementer alligatus.*

quien se le aparece en sueños, lo libra de sus cadenas y le ordena cumplir su promesa de visitar su tumba. Todo el episodio apunta a una clara intimidación señorial, un tema recurrente en esta hagiografía, como ya veremos. Enmarcada en un contexto totalmente diferente a las anteriores y en una zona de la Península alejada del teatro de operaciones contra el musulmán (pero sujeta a los vaivenes políticos entre la monarquía castellano-leonesa y la recientemente creada casa real de Portugal), es entendible que este tipo de agresiones violentas cometidas por caballeros locales se multiplique en la mente del autor del texto. Este obviamente buscaba deslegitimar esos actos, apelando para ello al recurso taumatúrgico (otro topos recurrente de la literatura hagiográfica).

Por último, también es preciso reconocer que no siempre los agresores que atacan a un devoto son musulmanes o arrebatados nobles cristianos. Un milagro adjudicado a san Zoil –de aquellos narrados por el monje Rodolfo– cita el caso de un campesino que de improviso se vio rodeado de sus enemigos. Estos "mediante un mutuo juramento habían prometido matarlo"[51] (sin que se indiquen las razones de ello y en una clara manifestación de venganza colectiva y acordada, lo que nos acerca a la idea de una faida). Desarmado y solo, el hombre comenzó a llamar al santo, lo que provocó la huida de los atacantes de manera inmediata, sin tampoco explicación alguna del hecho, salvo la indicación de que ellos comenzaron a temer "el peligro de muerte que temía el que iba a morir" (y quedando una espada, abandonada por uno de los criminales, como prueba del suceso).

Si al hablar del cuestionamiento de la *virtus* del santo supusimos un esquema discursivo en el cual la acción violenta (generalmente de tipo celestial) forzaba al arrepentimiento y, de allí, se abría la posibilidad de salvación, los actos cometidos contra los devotos modifican significativamente el esquema: ahora la acción violenta confirma la fe en el santo por parte del creyente, asegurándole tal salvación. En segundo término, estos nuevos portentos, en la medida en que –como señalamos– aconte-

[51] *Passio… s. Zoili*, pp, 195-196: *Homo quidam, exercens in agro negotium, hostibus se uallatum conspexit, qui eum mortificaturum adiuinicem iuramento promiserant. […] res mirada! Mortis periculum, quod moriturus timebat, acsi uersa uice hostes timuissent, hominem relinquentes in medio, fugam precipitem inierunt, in testimonio gladio liberates retinens….*

cen en espacios extraños al lugar donde se preservan los restos del santo o se le rinde culto sirven para plantear una particular extensión de la geografía sagrada, tema sobre el cual han hablado varios autores[52]. Esta demuestra que la capacidad salvífica de un santo (y, por ende, de un centro religioso) va más allá de un sitio específico, alcanzando ámbitos muy diversos. De tal manera, la protección celestial del elegido de Dios y la terrenal ejercida por la comunidad monástica que lleva su nombre exceden largamente los muros del cenobio y crean esferas espirituales que, como es bien sabido, traducen ámbitos de poder y control social. Como señala Grimaldo en su texto, "el habitante santo santifica el lugar pero de ningún modo el lugar santo santifica al habitante impío"[53].

La violencia contra la familia del santo

Para terminar, analicemos el conjunto de episodios violentos en los que se ve atacada la comunidad consagrada al santo. Con esto volvemos a plantear esa hipótesis acerca del alcance que tuvo la violencia en torno a los siglos X a XII y su incidencia en la construcción de nuevas categorías de funcionamiento histórico. Por lo pronto, señalemos que no todos los relatos de nuestra selección se explayan de igual manera en este sentido. Las posibilidades van desde cierta limitación de grupos involucrados en la hagiografía de santo Domingo (que privilegia las continuas intromisiones monárquicas en el monasterio), una mayor participación de agresores en la de san Rosendo (cada uno de ellos con intereses definidos) o bien la total ausencia de embestidas de estas características en buena parte de los textos de nuestro corpus[54]. Incluso en aquellos relatos que in-

[52] Cfr. CAILLAUD, *op. cit.*, p. 120-124. y 285 y ss. y Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, París, Cerf, 1985, pp. 196-210, entre otros.
[53] *Vita Dominici*, I, 1, p. 162: *…sanctus habitator locum sanctificat, nullo modo sanctus locus habitatorem impium betificat*.
[54] No se registran actos contra los cenobios dedicados al santo en las hagiografías correspondientes a san Urbez, san Indalecio, santos Voto y Félix y san Lesmes. Ello se debe, en parte, al carácter propio de esas narraciones (que refieren mayormente los traslados de las reliquias de esos elegidos) pero también al desinterés evidente de los autores por este tipo de acontecimientos –ya que sí se preocuparon por incluir otras modalidades de milagros e intervenciones de los santos–.

corporan esta modalidad de violencia, esos episodios son muy limitados dentro del conjunto. Por ende, los ataques contra los bienes o personas del monasterio, al menos en el contexto ibérico, no parecen haber estado entre las preocupaciones predominantes de los autores locales. Estos, en cambio, se decantaron por referir, de manera predominante, milagros de tipo taumatúrgico o vinculados a problemas regionales específicos (como es el ya mencionado ejemplo de los conflictos con los musulmanes). De igual modo, no solo hay una multiplicidad de términos empleados para presentar tales situaciones sino también variaciones en la modalidad de castigo aplicada. En suma, si algo caracteriza este apartado discursivo es tanto su limitación como su diversidad. Esto nos aleja de un patrón de comportamiento violento reservado a un conjunto social específico (en particular, la nobleza), lo que al menos cuestionaría su protagonismo en la preocupación de los hagiógrafos que retrataron la realidad hispana de la época.

La estructura del relato en estos casos sigue, en cambio, un esquema bien conocido en toda la Europa previa y contemporánea: el atacante saquea los bienes del cenobio o agrede a alguno de los hermanos, se demanda el auxilio del santo (con la posibilidad de que este intervenga espontáneamente desde el más allá), el agresor es castigado y, por último, reconoce su falta, obtiene el perdón y, en algunas oportunidades, resarce al monasterio. En otras ocasiones, en cambio, los últimos pasos son omitidos y el santo penaliza al delincuente con la muerte. Ambas opciones figuran en la vida de san Rosendo, una hagiografía que –como señalamos– se destaca en nuestro conjunto en este sentido aunque cabe señalar que el total de actos violentos contra el cenobio o a sus miembros apenas si suma media docena de episodios. Un modelo de agresor castigado a pedido de los monjes es el de Munio Vázquez, *miles regis*, quien estuviera hospedado un tiempo en el monasterio de Celanova, recuperándose de una enfermedad. Un día "pidió unas gollerías y, al no obtener del despensero lo que quería, porque no lo había, lo trató mal y desconsideradamente; luego se sentó en pleno ataque de ira ante la despensa y mandó a un negro que rompiera las puertas [quizás un esclavo musulmán] y sacase lo que quería, y castigara sin reparo al monje, si

se le oponía"[55]. Desconsolados, los hermanos rezan ante la tumba del santo para que este defendiera "aquella casa suya que él había dado a los pobres, no a los *milites*"[56], pedido que provocó que el caballero quedara mudo y al día siguiente muriera. El episodio alude a otro término clásico en el vocabulario hagiográfico sobre nuestro tema: la cólera (*furor*). Esta era entendida como "un comportamiento extremadamente violento, cerca de la bestialidad o incluso de la locura"[57] Más que cualquier otro pecado, "la cólera revela una cierta ambivalencia en el seno de la sociedad medieval, que oscila entre expresión ritual y denunciación estratégica"[58]. En efecto, ella obligaba a reformular el lazo social (luego de su exteriorización por parte de un actor), desatando el juego de intereses en pugna. Además, la cólera era un pecado que conducía directamente a la violencia (otro modelo conceptual muy desarrollado en este tipo de literatura).

Un segundo *miles* que figura en la misma hagiografía, Munio Fulgur, representa un ejemplo parcialmente diferente al anterior porque en esta ocasión hay un arrepentimiento del agresor aunque su final es igualmente funesto. Tras haber robado algunas vacas pertenecientes al mismo monasterio, cae enfermo después de comer una de ellas. Pese a reconocer su falta y devolver todo el rebaño (junto con otros bienes), el caballero muere a la semana del hurto, mediando igualmente un pedido previo de la comunidad monacal para que el santo actuara como defensor y "vengara" dicho robo[59]. En cambio, un tercer *miles*, al servicio de la reina Urraca, cayó fulminado al suelo "por sentencia divina" (*dei iuditio*), luego de que se enojara "desaforadamente contra [el sacristán del monasterio] y lo [insultara] con toda clase de palabras ofensivas"[60], dado que este último le había pisado accidentalmente su capa –reapareciendo el recién

[55] *Vita Rudesindi,* I, 2, p. 162: *…die ille superflua quereret et a cellarario que querebat quia minus erant non impetraret et eum male et inhoneste tractaret, ante promptuarium impetu furoris consedit et cuidam ethiopi ut portas frangeret, et que uellet, inhoneste multato monacho si contradiceret, inde traheret.*

[56] *Vita Rudesinsi*, I, 2, p. 164: *…domum suam, quam ipse pauperibus dederat non militibus….*

[57] CAILLAUD, *op. cit.*, p. 96.

[58] *Ibidem*, p. 99.

[59] *Vita Rudesindi*, II, 11, p. 172: *…monachis… ante sancti Rudesindi tumbam flexis poplitibus huius rei defensorem atque ultorem obnixius tam singulis implorant quam precibus.*

[60] *Vita Rudesindi*, II, 12, p. 174: *moxque aduersus dei seruum maximo furore infremuit, ac contumeliosis uerbis male tractauit.*

mencionado tema de la cólera–. El caballero solo pudo ser salvado una vez que los monjes trasladaron su cuerpo al sepulcro de san Rosendo y rezaran por el ofensor, acción que lo llevaría a donar "muchos bienes de su propiedad al monasterio por haberle sido restituida la salud"[61].

Estos tres ejemplos nos brindan algunos detalles interesantes relativos a la estructura discursiva de este tipo de agresiones. En primer lugar, en todos los casos, los atacantes son presentados como *milites* (con el añadido de que se indica que dos de ellos están al servicio de la casa real). Esos dos agentes monárquicos son penalizados por haber violentado la hospitalidad de la familia monacal –uno saqueando la despensa y otro agrediendo verbalmente al sacristán–, en tanto el tercero lo es por haber usurpado recursos pertenecientes al cenobio. De igual modo, hay una diferenciación evidente de protagonistas y ofensas. Aquellos que hurtan bienes están identificados con sus nombres, como si el hagiógrafo buscara preservar la memoria de tales actos y sus perpetradores[62]. El autor actúa, pues, como un cronista de la comunidad y deja en evidencia los vaivenes de la historia de Celanova y de quienes afectaron el patrimonio del monasterio. Solo el que ofendió de palabra es un personaje anónimo y también es el único que consigue salvarse gracias a la acción de los monjes –que demuestran así su compasión–. Con ello se plantea una consecuente gradación de castigos, muchas veces dependientes de la voluntad de la familia terrenal del santo y ajenos al posible arrepentimiento del agresor. De hecho, para el *miles* que robara el ganado, la comunidad había solicitado explícitamente a Rosendo que actuara como "vengador" (*ultor*) de ese delito. También cabe subrayar que, si bien los tres milagros están protagonizados por miembros de la aristocracia, en dos casos se indica explícitamente que se trata de hombres del rey, señalando su función en el entramado monárquico –es decir, no son nobles independientes que saquean monasterios en un contexto político anárquico–[63]. Desde

[61] *Vita Rudesindi*, II, 12, p. 176: *…de proprio censu grata munera… pro restituta incolumitate donauit*.

[62] Más allá de que se trate de personajes reales o no, dado que el Fulgur bien puede aludir a la idea de rayo y no a un apellido concreto.

[63] Otros dos milagros de este tenor incluidos en la hagiografía de san Rosendo relatan el caso de un monje, huésped de Celanova, al que le roban sus ropas y demanda al santo que le devuelva sus pertenencias "ya que no me las has guardado" (*cum ea non custodisti*) –II, 17, pp.

el punto de vista contrario, los agredidos apenas son caracterizados por su actividad dentro del cenobio, subrayando explícitamente que a quien se ataca es a la comunidad en su conjunto, a la *familia* del santo, en una clara oposición entre el mundo laico y el religioso[64].

Tampoco las restantes hagiografías que mencionan incursiones contra el monasterio apuntan a rapiñas señoriales desenfrenadas. Un par de milagros atribuidos a san Zoil de Carrión (de los previos a la obra de Rodolfo) refieren el caso de los criados de unos señores que hacían pastar a sus caballos en los prados del cenobio. Tras los reclamos frustrados de los hermanos, cayó sobre ellos "el castigo divino": el pasto comienza a provocar que los animales mueran al instante, obligando a los siervos a alejar los animales de esos prados "como del sabor a la muerte"[65]. Sin embargo, la presentación no parece incidir en un posible abuso aristocrático ya que, a continuación, se refiere la historia de un judío que hiciera lo mismo con un mulo y que conociera idéntico final[66]. Tampoco en la vida de santo Domingo de Silos hay evidencias de acciones aristocráticas contra el monasterio. El relato apenas si se alude a dos robos: uno cometido durante la vida del santo (que ya estudiamos) y un segundo en el cual se arrebata el caballo a un muchacho que había ido hasta la tumba del santo a rezar –hurto cometidos por un tal Esteban, originario de Peñacova, quien aprovechó la ocasión y se hizo con el animal–[67]. En suma, ni la cantidad ni los pormenores de las narraciones apuntan a una

178-180–, es decir, dando a entender que Rosendo es garante de las propiedades de quienes habitan su monasterio. El otro caso sí podría considerarse un ejemplo de rapiña señorial –Fernando Rodríguez de Castro, personaje igualmente identificado de manera explícita, saquea las bodegas del monasterio– pero se trata de un episodio agregado a la redacción de Ordoño, probablemente hacia principios del siglo XIII, razón por la cual no corresponde a nuestro período de análisis.

[64] Cfr. CAILLAUD, *op. cit.*, p. 340 y ss. y 392 y ss.

[65] *Miracula III sancti Zoili*, 2, p. 174: *Ab ipsarum deinceps eos tactu, tamquam ab ipso necis gustu, sollerter cohibuerunt*.

[66] *Miracula III sancti Zoili*, 3, pp. 174-175. El pasaje sirve al hagiógrafo para declamar contra la fe hebrea, quizás evidenciando la presencia de una comunidad judía en el Carrión de su época, estudiada por varios autores.

[67] También aquí el agredido invoca de alguna manera al santo (como lo hicieran los monjes de Celanova), haciéndole saber que había llegado hasta su tumba para buscar su salvación y se iba sin su animal. De inmediato, el caballo se paraliza en su marcha y el ladrón se ve obligado a abandonarlo (lo que permite su recuperación). Cfr. *Vita Dominici*, II, 44, p. 432.

deliberada acción señorial[68]. Por el contrario, la diversidad de actores y situaciones demuestran que el santo protege el patrimonio no solo de su familia monacal sino de aquellos que, por distintas circunstancias, acceden a dicha familia (aunque sea de manera circunstancial), brindando un seguro sobrenatural a sus bienes.

Por el contrario, quienes sí llevan a cabo varios actos violentos contra la comunidad son, una vez más, los integrantes de las diversas monarquías peninsulares. Si las agresiones anteriores apenas son referidas por los hagiógrafos, estas incursiones de los soberanos merecen largos y detallados pasajes, con una clara alusión a los problemas que ellas provocaban. Ya hemos visto los embates de García Sánchez III de Pamplona contra el mismo santo Domingo, que lo obligaron a abandonar el monasterio de san Millán. Más detallado todavía es el caso de san Rosendo, cuyo cenobio estuvo directamente involucrado en el panorama político de la Galicia de su tiempo y en los problemas patrimoniales resultantes de la inestable situación contemporánea (en plena época de consolidación de la monarquía portuguesa, que pretendía controlar la región). El primer monarca lusitano, Alfonso Henríquez aparece repetidas veces en el relato, afectando violentamente los bienes y derechos del monasterio de Celanova que, "con el arrasamiento de sus tierras, quedó reducido casi a la nada bajo su inicua dominación"[69]. Ese accionar llega al punto de que, cuando Alfonso I ponga sitio a un pueblo dependiente del monasterio, Sandín, el propio san Rosendo se encargará de rechazar esa acción "mediante una espantosa tormenta de rayos y truenos"[70]. De igual modo, en la hagiografía reaparece parte de la nobleza local, ahora sirviendo a los intereses del mismo rey portugués. En ella se narra cómo los nobles se apoderan de las tierras del monasterio, de qué manera el soberano construye el castillo de Birreto dentro del coto eclesiástico y cómo el abad debe buscar ayuda junto al rey de León (que es retratado como la antítesis del anterior). Interesante en este contexto es una lucha que se

[68] De igual manera concluye CAILLAUD, *op. cit.*, p. 308, quien también relativiza el alcance de la violencia aristocrática en su corpus de relatos.
[69] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 184; *inter quas monasterium Celle Noue prediorum depredatione fere ad nichilum redactum est sub tam iniqua subiugatione*.
[70] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 184: *quem Rudesindus beatissimus episcopus intolerabili tonitrui celestis coruscatione mirabiliter pepulit*.

desata entre "los hombres del monasterio y los criados del rey [lusitano] porque cortaban las mieses para alimentar sus caballos"[71]. Cuando un campesino (por orden real) llegó para defender a sus compañeros y hasta intimó al santo a pelear mano a mano, la ira de este último se hizo sentir provocando la muerte del ofensor. Pese a que el hecho "aterró sobremanera a todos los que lo habían oído", la situación no hizo más que enfurecer a Alfonso I "para mayor daño suyo". La obstinación y ceguera real es doblemente subrayada por el hagiógrafo, quien compara la violencia del soberano con la del faraón egipcio del Éxodo y un tal Simeón (quizás Absalón, según los editores del texto[72]). El episodio se cierra con una visión de san Rosendo que tiene otro caballero, quien es advertido por el santo de que estaba enojado con él por una tierra que tenía por cesión del conde Velasco de Portugal (*aduersus eum iratum*), indicando nuevamente que el problema emana de los intereses lusitanos en la región antes que de la voluntad de rapiña de la propia nobleza. Asimismo, le hace saber que "en poco tiempo se iba a vengar tanto del rey como del conde"[73]. Será Rosendo, vestido de blanco, quien encabezará un grupo de seres celestiales encargado de "arrancar sus propios bienes de manos de sus enemigos"[74], subrayando nuevamente que lo que se agrede es el patrimonio del santo y que la recuperación de tales bienes supone una auténtica venganza. Desde el momento en que el rey portugués comenzó a atacar el monasterio de Celanova, "siempre le fue mal en todo", hasta el punto de que se rompería una pierna tratando de escapar del sitio de Badajoz y caería prisionero del monarca leonés, Fernando II. En tal circunstancia se verifica que el auténtico causante de la revancha es el santo ya que el hagiógrafo añade que "según se dice, algunos vieron allí [esto es, cuando el rey fue apresado] a san Rosendo". El monarca, por su parte, seguiría perdiendo sus conquistas y, más tarde, "aunque libre de sus cadenas, quedó inválido de su cuerpo hasta el día en que al fin entregó su alma"[75].

[71] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 186: *…facta est contentio inter monasterii homines ac regis famulos eo quod segetes ad equorum opus secarentur.*
[72] Véase la nota 183, p. 189 de la ed. cit.
[73] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 188: *…tam de rege quam de comite cito ulturum.*
[74] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 188: *…quia sua ab hostibus properat eruere.*
[75] *Vita Rudesindi*, II, 2, p. 192: *Nam cum idem rex prius caperetur, a quibusdam inibi ut asseritur sanctus Rudesindus conspicitur. Ipse autem rex, quamuis solutus a uinculis, tamen usque ad ultimum*

De igual modo, esa ira santa cae sobre los nobles que lo apoyaban: el mencionado conde Velasco es asesinado por los suyos (muriendo "sin que tuviera donde reclinar su cabeza") y un merino revienta.

Por cierto, no siempre el atacante pertenece a la casa real lusitana. La célebre infanta Elvira, hermana de Alfonso VI, también figura como una depredadora de los bienes monásticos. Esta "afligía al abad Pelayo [de Celanova] y causaba estragos en la herencia del monasterio con duras imposiciones", al punto de provocar que el mismo abad y unos cuantos monjes abandonaran el cenobio escapando de la "tiranía" (*tirannidem fugiens*) –lo que lo lleva a la posterior designación de un nuevo abad por parte de la misma Elvira[76]–. La situación provoca un nuevo reclamo de uno de los monjes al santo, quien directamente acusa a este último de haber "entregado a los hermanos a los tiranos" y hasta duda de su carácter divino al decir "si eres santo, líbranos". Finalmente, el abad intruso "reventó por el medio con gran estruendo y al punto murió"[77], lo que hizo que la propia infanta se asustara del poder de Rosendo y abandonara el lugar.

Se trate de monarcas, nobles, servidores, judíos o simples ladrones, los hagiógrafos condenan, como era de esperar, todo acto que suponga un desmedro a los bienes o una ofensa a los integrantes del monasterio. Sin embargo, los argumentos que se emplean para lograr esa reparación son disímiles. A la continua intervención de san Rosendo (plagada de increpaciones al santo por no resguardar a los suyos y por intervenciones celestiales del elegido de Dios en casos críticos) se opone la participación escatólogica de san Zoil (liquidando animales que pastaban en tierras de su cenobio) hasta llegar a la actitud crítica de santo Domingo de Silos y su particular y detallada exposición de derechos eclesiásticos, en su enfrentamiento con el rey navarro. De igual manera, la mayor parte de esos sucesos (al menos, los que merecieron cierto detalle a criterio de los

diem anime sue egressionis sui corporis permansit inutilis.

[76] *Vita Rudesindi*, I, 1, p. 160: *…infans Eluira… que abbatem Pelagium… multis modi afflixit, et hereditatem monasterii seuissima dominatione oppressit*.

[77] *Vita Rudesindi*, I, 1, p. 162: *"Cur nos auulsos a propriis sedibus, ubi ut licebat uiuebamus, ad seruiendum non deo ut predicas sed tirannis prebuisti? Si sanctus es, libera nos". Cumque orationem fratres complessent, ipso die sero post cenam iamdictus Petrus in thoro quiescens magno sonitu crepuit medius et statim obiit peregrinus*.

hagiógrafos) parecen ser resultado, según anticipamos, de la situación política local, la reconfiguración del mapa de poder regional y las ambiciones de los diferentes reyes peninsulares. En caso de existir cierta "anarquía feudal" en el área, esta evidentemente no provocó demasiado interés en los hagiógrafos, lo que resulta aún más sorprendente si recordamos que buena parte de ellos era de origen ultrapirenaico (y, por lo mismo, quizás más acostumbrados a cuadros históricos donde supuestamente tal anarquía estaba más extendida).

Para terminar, analicemos rápidamente un término que apareció de manera repetida en nuestros ejemplos: *ultor*, esto es, venganza. Los santos son caracterizados como "vengadores", los afectados por un acto violento solicitan una "venganza" y el castigo que en muchos casos se aplica es entendido también con idéntico valor. El uso del vocablo puede hacer suponer que buena parte de estas estructuras narrativas entienden que el ejercicio de la violencia, en determinadas situaciones, implica un resarcimiento de tenor igualmente violento. En el modelo hagiográfico, hablaríamos de un intercambio entre una violencia humana y la venganza celestial, muchas veces aplicada por el propio santo. Esto también ha hecho pensar que algunos autores de tales relatos seguían encuadrándose en las tradicionales categorías germánicas de resarcimiento privado frente a un agravio, resarcimiento planteado ya sea a título personal o colectivo (en este caso, aproximándonos a la célebre idea de faida). A juicio de Caillaud, esta debe ser entendida como "todo conflicto que tiene como objetivo el castigo del adversario a raíz de un ultraje infringido a un miembro del parentesco"[78]. Con ello inscribe el concepto dentro del marco de esa violencia correctiva ya apuntada, inserta a su vez en un esquema mayor "que se desarrolla en tres esferas diferentes; la temporal, la espiritual y la celeste pero no todas están comprometidas al mismo tiempo"[79]. Sin embargo, ése no parece ser estrictamente el paradigma que siguen nuestros ejemplos. A mi criterio, las venganzas del santo van más allá de la idea de una simple faida: lo que este castiga es más bien la osadía de oponerse (cualquiera sea la forma) al poder celestial,

[78] CAILLAUD, *op. cit.*, p. 393 (retomando las ideas de Hermann Kamp y Stephen White al respecto).
[79] *Ibidem*, p. 400.

resguardando espacios, objetos y personas que, si bien terrenales, gozan de una protección evidente por parte de tal poder. El "juego de solidaridades que protegen al individuo"[80] durante la Edad Media se amplía en este caso abarcando tanto personajes como bienes y ámbitos. Esto, a su vez, permite definir por exclusión sobre quiénes o en qué lugares estaba prohibido cometer un acto violento y, al mismo tiempo, plantear una violencia reparadora –y en esto sí coincido con la mencionada Caillaud–. Por tanto, al menos a nivel literario, me inclinaría a pensar en una suerte de "faida hagiográfica" (algo que finalmente la propia historiadora parece admitir, apelando a la noción de "lógica faidal"). Esta, si bien sustenta la trama, no presupone necesariamente la identificación explícita de la categoría en nuestro corpus. En última instancia, como bien resume Ordoño en su hagiografía, el único garante y fuente de esa violencia era el "bendito Dios que humilla a los soberbios y libera de toda carga a quienes confían en él" [81].

En segundo lugar (y según lo señalara Claude Gauvard), la originalidad de la violencia medieval radica en el hecho de que esta "obedece a un código y, como tal, no puede ser ni espontánea ni ilimitada"[82]. Esa violencia está integrada "como un resorte necesario del lazo social"[83], encuadrando estructuras de comportamiento que los hagiógrafos no solo supieron describir perfectamente sino que buscaron aplicar apelando para ello a los santos. De tal manera, indicaban –según antes señalamos– cuáles eran los límites de una violencia a la que entendían por razonable y

[80] Claude GAUVARD, Violence", en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident medieval*, París, Fayard, 1999, pp. 1201-1209 (p. 1207).
[81] *Vita Rudesindi*, II, 20, p. 192: *Per omnia benedictus deus qui superbos humiliat et confidentes in se ab omni pressure liberat*…. Para el tema de la *superbia* y su asociación con la violencia véase CAILLAUD, *op. cit.*, pp. 82-86. En otro pasaje, el autor amplía la participación de grupos sociales cuando relata un enfrentamiento entre habitantes de la región y la ocupación del monasterio por parte de gentes de Orense, que aprovecharon el caos imperante. Será uno de los administradores del cenobio quien encabece la reacción y recupere lo robado, tomando prisionero a un francés que integraba tal grupo (lo que probablemente apunte a la participación de tropas de los francos en la corte de Alfonso I). A diferencia de casos anteriores, en esta oportunidad el santo no toma venganza alguna del hecho sino que aparece en sueños al cautivo, en respuesta a sus plegarias, liberándolo de su encierro (cfr. *id.*, III, 21, pp. 192-194).
[82] GAUVARD, *op. cit.*, p. 1204.
[83] *Ibidem*.

hasta imprescindible para el mantenimiento de ese entramado comunitario, más allá de cualquier código legal escrito o consuetudinario.

Finalmente, nuestros ejemplos no apoyan demasiado la idea de una violencia extendida en torno a los siglos XI-XII y mucho menos hacen suponer que tal situación fue resultado de un notorio embate señorial. Por el contrario, en aquellos casos en que los autores señalaron actos violentos, en la mayoría de ellos sus protagonistas eran sectores ajenos a la nobleza, resaltando en cambio la agresión monárquica (que parece haber sido más opresiva para los monasterios de la región en términos comparativos).

En suma (y como nuevamente señala Gauvard), "la violencia no está ligada a un estado moral condenable en sí; es un medio de probar la perfección de una identidad"[84]. En nuestro caso (y como ya indicamos), tal violencia era casi necesaria para que el santo reafirme su condición de tal, en un juego de contrapuestos muy usado por la producción hagiográfica de todos los tiempos. En ello radica la intencionalidad última de esta violencia a la que llamamos "hagiográfica", en donde el discurso es más importante que el hecho en cuestión y el observador (según la mencionada trilogía de Miller) predomina frente al agresor o el agredido.

[84] GAUVARD, *op. cit.*, p. 1206.

FAMILIA, PODER Y RIQUEZA EN DOS MODELOS DE SANTIDAD ASCÉTICA ARISTOCRÁTICA, SEGÚN LOS RELATOS HAGIOGRÁFICOS DE PALADIO Y GERONCIO (SIGLOS IV-V)

Andrea Mariana NAVARRO
(Universidad Nacional de Tucumán)

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo poner en valor la hagiografía para los estudios de género, la historia social y de la religión tardoantigua. Como punto de partida debemos señalar el enorme interés que despiertan las mujeres cristianas que practicaron el ascetismo en los siglos IV y V, ya fueran vírgenes, viudas, madres o casadas, a las que algunos autores contemporáneos al período citado les atribuyeron condición viril por superar los límites de su naturaleza[1]. En este marco, las investigaciones realizadas hasta el presente prestaron atención a los supuestos beneficios de la "conversión" a esta categoría distinta y diferenciada de la femenina, desvelando que el tópico que "liberaba" a esas mujeres

[1] No encarnan ninguno de los defectos femeninos y, además de autoridad, tienen valor varonil para pelear buenas batallas en la Tierra y carácter para enfrentar la adversidad. Cfr. Martín IBARRA BENLLOCH, *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990; María Amparo PEDREGAL RODRÍGUEZ, "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, pp. 141-168; Kari Elizabeth BØRRESEN y Emanuela PRINZIVALLI (eds.), *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (s. I-VI)*, Estella, Verbo Divino, 2014.

de la subordinación a la autoridad de padres, maridos y de los deberes tradicionales hacia las familias estaba relacionado, en el discurso, con intereses y estrategias de poder de las estructuras eclesiásticas[2]. Además del género, la historiografía consideró el *status*. La pertenencia a la *élite* aristocrática, por ejemplo, muestra un modelo de vida ascética y de santidad con capacidad económica y riqueza basada esencialmente en la posesión de la tierra. Esta se caracterizaba por la distinción del linaje cuyos miembros poseían cargos en la jerarquía oficial; contaba con el favor de los emperadores y un estilo particular de vida, a la vez que poseía una formación cultural elevada además de influencia social, capaz de asegurar el liderazgo de las mujeres en el patronazgo y las actividades caritativas[3]. El caudal informativo de la literatura hagiográfica permitió, por otro lado, enriquecer la historia social del cristianismo de los primeros siglos en lo que se refiere a la constitución de vínculos familiares, a la creación de redes sociales e interpersonales con distintos niveles de la jerarquía eclesiástica, en la relación directa o indirecta con el poder político, así como abordar los problemas derivados de la difusión del mismo cristianismo y las relaciones de este con paganos y herejes[4]. Respecto al primer asunto, la óptica cristiana coincidió en buena medida con la que le había adjudicado la vieja moral romana situando a la mujer bajo la autoridad del padre, el marido o, en su defecto, del sacerdote (por lo general, el obispo). En lo relativo a la extensión de la política de alianzas, la hagiografía deja ver la relación con las dinastías imperiales que las santas aristócratas gestionaron para llevar adelante sus objetivos espirituales y mundanos. Así, el modelo de mujer de la *élite* social consigna un comportamiento activo en la vida pública. En función del último aspecto se ha subrayado que la cristianización del grupo senatorial fue lenta, no

[2] Mercedes SERRATO, *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1993; Catherine M. CHIN y Caroline T. SCHROEDER (eds.), *Melania. Early christianity through the life of one family,* Oakland, University of California Press, 2017.

[3] Chris WICKHAM, "Las aristocracias", en IDEM, *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo 400-800,* Barcelona, Crítica, 2008, pp. 239-376.

[4] Carolyn OSIEK, Margaret Y. MCDONALD, Janet H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Salamanca, Sígueme, 2007; Elisa ESTÉVEZ, *Qué se sabe de las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 2012; Ángel NARRO, *El culto a los santos y santas en la Antigüedad Tardía y la época bizantina*, Madrid, Síntesis, 2019.

obstante lo cual la historiografía recuperó el papel determinante asumido por las mujeres en los procesos de conversión pero también en los combates religiosos de los siglos IV y V, cuando en el Imperio Romano la fe cristiana carecía de homogeneidad. En ese marco, además de la supervivencia del paganismo, múltiples disputas y conflictos suscitaron esfuerzos de la jerarquía eclesiástica por excluir a los grupos disidentes de la comunidad o por reintegrarlos a ella. Por ende, diversas fueron las estrategias de combate contra la heterodoxia (el pensamiento origenista, el arrianismo, el pelagianismo, el donatismo y el nestorianismo) en las Iglesias de Occidente y de Oriente. Como puede advertirse fueron tiempos de exilios, excomuniones y concilios[5].

En el modelo de santidad aristocrática ascética de dos figuras de ascendencia hispánica como son Melania la Mayor (ca. 323 o 325-410) y Melania la Joven (ca. 383 o 385-439), abuela y nieta, se entrecruzan todos estos aspectos. Por ello el análisis de las obras escritas por Paladio y Geroncio[6] son relevantes en tanto presentan realidades y construccio-

[5] Se debaten temas de gran envergadura teológica como la idea de Dios uno y trino, la igualdad del Hijo respecto al Padre, la idea de pecado original, la pureza de los hombres que consagran a otros, la renovación eclesial que tiende al cisma, el problema de la apostasía, entre otros. Mar MARCOS, *Herejes en la Historia*, Madrid, Trotta, 2009.

[6] PALADIO, *El mundo de los Padres del desierto (Historia Lausíaca)* (ed. de León Sansegundo Valls), Madrid, Stvdium, 1970 y *Vita latina di Santa Melania* (ed. de Lucio Coco), Roma, Città Nuova, 2013 (en adelante, HL). El primero de nuestros autores, nacido en Galacia (Asia Menor) marchó a los 29 años a visitar a varones y mujeres del desierto de Egipto, Libia, Tebaida, Mesopotamia, Palestina y Siria. En el 388, iniciado en la vida ascética, pasó varios años en Nitria y Las Celdas. En el 400 fue consagrado obispo de Helenópolis en Bitinia. La HL fue escrita en el año 419 o 420 y dedicada a su amigo Lauso, aristócrata de la corte de Teodoro II de Constantinopla. Paladio recoge recuerdos para enseñar, tanto a su mecenas como a los lectores, acerca de su experiencia religiosa en compañía de otros hermanos de vida ascética, a quienes había visto u oído hablar. Esa memoria monástica (en la que ocupan un lugar mayor las historias de hombres) también permite conocer las de unas cuantas mujeres, con la intención de promover la imitación de las virtudes de quienes seguían el estilo de vida celestial, incluyendo las luchas que libraban en el ascetismo. Presenta imágenes de mujeres varoniles que pelean igual que los hombres y no son débiles en la práctica de la virtud. Por su parte, el segundo de los citados autores, Geroncio, escribió la hagiografía de Melania la Joven (en adelante, VL) por encargo de un obispo –cuyo nombre no menciona– después de la muerte de la "santísima madre", como denomina a su biografiada por mantener con ella un vínculo espiritual. Compone su obra para instruir a los creyentes, con el propósito de que esta les sirviera para confirmar la fe, así como para los que llevasen el estilo de vida de Melania, a fin de transmitirles virtudes. En su narración presenta hechos que ha visto, que conoce de primera mano o por medio de personas fieles (fiables). Es, por tanto, un texto que recoge memorias.

nes literarias de notable interés para el estudio social de la época. Ambas fuentes permiten aproximarnos a la representación que se hacía de la matrona romana ideal, a la cual se sumó el rol de esposas, madres, viudas y "maestras" espirituales. Esos papeles desvelan dos modelos a seguir para otras mujeres de la *élite* que buscaban la perfección espiritual en tiempos en que la Iglesia se consolidaba como fuerza social y económica contando con el favor imperial, pero también en un contexto en el que se traslucía cada vez más la dislocación política del Imperio Romano con la irrupción de los bárbaros, cuya ocupación en diferentes provincias se vivía como un acontecimiento violento.

Los vínculos familiares y la santidad ascética

No siempre la decisión de las mujeres de seguir la vida ascética fue aceptada de buen grado en una sociedad patriarcal como la tardorromana. Sobre todo en familias de alto rango (como la aristocracia senatorial a la que pertenecía Melania la Joven), ciertas prácticas se hacían sentir negativamente. Si bien la renuncia al *status* social de alguno de sus miembros no significaba la pérdida de prestigio (porque el modo de vida ascético podía ennoblecerlos aún más creando condiciones para el liderazgo, en especial para las mujeres), había sin embargo costumbres que afectaban a la supervivencia de las estructuras familiares poniendo en juego su estabilidad e intereses económicos. Empezando por la promoción de la virginidad, esta opción voluntaria impedía dar continuidad a la familia a través del matrimonio y la procreación, privándola de asegurar la descendencia y de transmitirle sus privilegios y bienes. El abandono de la familia constituía otro problema[7]. El modo de vida ascético podía dar lugar a una ruptura más radical de los lazos de sangre para servir exclusivamente a Dios como cristiano perfecto. De hecho, encontramos esa actitud en el Nuevo Testamento ejemplificada en los apóstoles que dejaron casa, familia y patria para seguir a Cristo y predicar el Evange-

[7] Elizabeth CLARK, "Antifamilial tendencies in Ancient Christianity", *Journal of the History of sexuality,* vol. 5, nº 3 (1995), 356-380; María Amparo PEDREGAL RODRÍGUEZ, "Los cristianos ante la familia: renuncia o reafirmación", *ARIYS. Antigüedad: religiones y sociedades,* 1 (1998), 259-278.

lio[8]. Ese paradigma lo hallamos también en el ascetismo del desierto en el que la soledad y el aislamiento constituyeron los rasgos esenciales del monaquismo anacorético o eremítico. Muchas mujeres de Occidente se convirtieron en peregrinas y viajaron al Próximo Oriente para seguir los pasos de santos varones (*abbas)* o mujeres (*ammas*) separándose de padres, maridos e hijos para renunciar al mundo, dividiendo así las familias. No resulta de menor importancia que, con la adopción del modo de vida ascético, el patrimonio familiar se viera afectado al cambiar el destino de los bienes y el uso de las herencias cuando pasaban a manos de la Iglesia y de los pobres por medio de la caridad[9]. Igualmente, ciertas prácticas corporales rigurosas, por ejemplo los ayunos, llegaron a causar enfermedades e incluso la muerte de ciertas mujeres, tal como puede leerse en algunas de las cartas de Jerónimo[10]. Esta variedad de situaciones explica por qué la vida ascética tuvo, en ocasiones, poco respaldo en círculos aristocráticos que se sentían amenazados en diversos frentes.

Más allá de lo hasta aquí expuesto, la oposición que encontró Melania la Joven pudo deberse a que su familia contaba ya con un antecedente ascético entre sus miembros: su abuela Melania la Mayor[11]. En la HL,

[8] Mt 19-29: Todo el que haya dejado casas, o hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o tierras por mi nombre, recibirá cien veces más, y heredará la vida eterna.

[9] Las leyes imperiales se preocuparon por evitar que las nuevas formas de opción religiosa impidieran la transmisión patrimonial en el seno de las familias, rompiendo las expectativas de continuidad de la estirpe. Se tomaron medidas para que las viudas y vírgenes no atentasen contra los derechos de hijos y parientes sobre sus propiedades, de manera que, aunque se reconociesen sus derechos a legar bienes a la Iglesia, no lesionasen aquellos de los legítimos herederos. En el primer tercio del siglo V, la legislación imperial atendió los intereses de la Iglesia como fuerza social pero se mostró remisa a las renuncias cuando estas afectaban el orden social basado en la tradición de las familias aristocráticas. Cfr. Henar GALLEGO FRANCO, "Cristianismo y maternidad en el ordenamiento jurídico del Occidente tardorromano: el código de Teodosio", *Hispania Sacra*, vol. 62, nº 125 (2010), 7-25; José María BLÁZQUEZ, *Intelectuales, ascetas y demonios*, Madrid, Cátedra, 1998; Ramón TEJA CASUSO, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres protagonistas del cristianismo primitivo*, Madrid, Trotta, 1999.

[10] Por ejemplo, la muerte de Blesila causó gran impacto en Roma. Jerónimo –tras dejar la ciudad– tuvo que consolar epistolarmente a su madre, Paula, para moderar su dolor públicamente.

[11] HL, XLVI, p. 208. Melania la Mayor era una aristócrata romana de origen hispánico perteneciente a la *gens* Antonia. Paladio, que conoció a la santa en Palestina, la presenta como hija del cónsul Antonio Marcelino (341) aunque ese dato se ha considerado erróneo porque era en realidad su nieta. La menciona como esposa de un hombre de alto rango del que no recuerda su nombre, pero que se trata de Valerio Máximo, miembro del senado, probablemente enviado en el año 361 en una embajada a Constancio.

Paladio relata que, después de enviudar a los 22 años y perder dos hijos, esta última dejó bajo tutela al tercero para embarcarse en el año 372 hacia Alejandría con el fin de conocer a los monjes de los que tanto había oído[12]. En busca de los padres del desierto llegó a Nitria, el más destacado centro del monaquismo egipcio donde permaneció seis meses, tras lo cual marchó a Palestina para llegar a Jerusalén, donde vivió 27 años. Esa determinación femenina se refleja en el discurso del autor sobre la figura materna: en su vida ascética Melania "no se dejó atraer por el deseo de su hijo único, ni la nostalgia de él la apartaron del amor a Cristo"[13]. Tales palabras nos llevan a considerar las relaciones materno-filiales y los lazos afectivos que superan el modelo tradicional femenino. La búsqueda de un tutor para la crianza y educación del mencionado hijo se produjo en la infancia de este o en su adolescencia, empero la HL de ninguna manera sugiere cierta mala reputación de Melania la Mayor por haber antepuesto su decisión individual y religiosa a los deberes maternales. No hay en Paladio ningún cuestionamiento que ponga en tela de juicio la ruptura de las ataduras familiares, aun cuando el abandono por parte de las mujeres era más difícil de aceptar por su valor como esposas y madres. Más bien nos dice: "gracias a sus plegarias el joven llegó a adquirir una educación nada común, y merced a un matrimonio ilustre se granjeó las dignidades humanas"[14]. Para el autor, la ausencia y alejamiento en la crianza del hijo para nada menoscaba la importancia de la madre, destacando igualmente su papel en la transmisión de valores inmateriales (cristianos) y materiales (económicos). Se mantiene la idealización de la maternidad que vela por su hijo matizando la ruptura de la identidad de género. En este sentido, la imagen de Melania la Mayor como mujer ejemplar queda a resguardo al mostrar su capacidad para colocar a su vástago en una posición social y económica preeminente que se vería consolidada con la adecuada elección de una esposa, Caesonia Albina, dentro de la política matrimonial de intercambios familiares. De todas formas se intenta

[12] HL, XLVI, p. 208. La tutela masculina se ejercía hasta la mayoría de edad, obteniendo la persona designada poder y autoridad sobre el niño. Thomas YAN, "La división de los sexos en el derecho romano", en Georges DUBY y Michelle PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. Vol. 1 La Antigüedad. Modelos femeninos*, Madrid, Taurus, 1996, p. 153.
[13] HL, LIV, p. 230.
[14] *Ibidem*.

preservar la idea de que el llamado al ascetismo no socavaba la función de la maternidad al destacarse otro tipo de relación no biológica, la de una maternidad espiritual en la cual participaban mujeres y hombres: aristócratas, obispos, monjes, pobres. Así pues, la renuncia a la familia no se considera negativamente, sino que la hagiografía construye la representación de una maternidad no convencional en la que tienen cabida gran número de hijos.

Más allá de esta apreciación, cabe pensar en los efectos que esa experiencia debió dejar en el citado hijo, Valerio Publícola, padre de Melania la Joven, puesto que Geroncio cuenta en su hagiografía que este impidió a su hija renunciar completamente a la vida mundana. Por ende, a diferencia de su abuela viuda de la joven "no fue libre para elegir el yugo de Cristo", debiendo practicar la ascesis de manera secreta. Según el Derecho romano, las mujeres estaban bajo la potestad del *pater familias*, razón por la cual el autor tuvo cuidado en mostrar a la santa en todo momento obediente a las costumbres de la sociedad tardo-imperial. En este sentido, prima en el modelo ascético de santidad la subordinación al padre y al esposo. El deber de las mujeres era contraer matrimonio, en general a una edad temprana, para procrear una descendencia legítima[15]. Tratándose de la *élite* política a la que pertenecía Melania, sus padres concertaron su unión obligatoria a los 14 años con el joven Piniano (de la *gens* Valeria), de 17 años, hijo del prefecto de Roma Valerio Severo (382) a fin de asegurar la supervivencia familiar al igual que la transmisión de privilegios y riquezas. Ya en el marco de la vida conyugal, la condición impuesta por su esposo para cumplir el deseo de Melania de vida espiritual y practicar la continencia (castidad y abstinencia sexual) fue tener primero dos hijos que heredasen la fortuna familiar y, recién después, renunciar juntos al mundo[16]. Ella no cuestiona las decisiones del padre y del marido, las acata como hija sumisa y esposa fiel. Aunque ruega e

[15] Peter BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993.

[16] VL, libro I, LXII, p. 28. En la legislación tardorromana, la madre y la maternidad se entienden como instrumento en la transmisión de los derechos de estirpe y patrimonio a los hijos. Véase Aline ROUSSELLE, "La política de los cuerpos: entre procreación y continencia en Roma", en DUBY y PERROT (dirs.), *op. cit.*

insiste a Piniano, no lucha contra lo que parecía el camino querido por Dios en ese momento sino que lo acepta con *puditicia* y *patientia*.

En ambos modelos de santidad, el de abuela y su nieta, la ruptura de lazos familiares se desarrolla de distinta manera: en Melania la Mayor se produce tras la viudez y por decisión voluntaria, por la fuerza de su fe y carácter mientras que, en Melania la Joven, se inicia tras las muertes de su padre y de sus dos hijos. Incluso esta situación resulta claramente liberadora en la condición femenina y, lo que es más importante, se le da un carácter providencialista puesto que se transmite la idea de que, si Dios hubiese querido que tuviesen descendencia con Piniano, no le habría quitado aquellos hijos que prematuramente había parido[17]. En ambas, el viaje hacia Oriente afianza el alejamiento del hogar al convertirse en peregrinas. Se desapegaron del lugar (Roma), de la tierra, de sus casas y de las cosas, separándose del mundo propio, excepto que Melania la Joven llevó consigo a su madre y a su marido.

Los vínculos familiares resultaron útiles en la extensión de la conversión ascética. Según consta en los modelos ascéticos familiares o domésticos[18], las mujeres actuaron como agentes de transmisión de valores cristianos: de madres a hijas (o a la inversa), abuelas a nietas, hermanas a hermanos/as, señoras a esclavas que habitaban la misma casa (*domus).* Se destaca esta función femenina para encaminar a otros, "como está escrito" en la búsqueda de Dios, comenzando por el círculo más próximo: los parientes.

Según Paladio, Melania la Mayor ejerció un marcado influjo para que consolidaran su propósito religioso su nieta y su esposo Piniano –a quienes visitó en Roma en torno al año 400 o 402– así como en su nuera Albina[19]. El autor afirma que Melania la Joven fue estimulada por lo que continuamente oía hablar de su abuela, haciéndose sentir su efecto

[17] HL, LXI, p. 247.

[18] Desde el siglo IV había comenzado a manifestarse, entre las matronas de la aristocracia de Roma, una ascesis monástica de carácter familiar, adaptando el monacato oriental al medio urbano y a la vida en el mundo, en sus casas y palacios. La adopción del estilo austero contrastaba con la condición social a la que pertenecían.

[19] HL, LIV, p. 230. Temiendo que los jóvenes esposos hubieran caído bajo la influencia de la mala doctrina, de la herejía o de una vida desordenada, Melania la Mayor se embarcó a los 60 años desde Cesarea hacia Roma, después de 20 días de travesía.

en una primera renuncia: la sexual en la relación conyugal ya que aquella espina le penetró de tal manera en su alma que ya no podía atender los deberes de su matrimonio[20]. Melania la Mayor fue su ejemplo, su espejo, puesto que quiso hacerse heredera del amor divino como ella y así, buscando emularla, insistió hasta finalmente acordar con su esposo la renuncia al yugo matrimonial, después de la muerte de sus dos hijos.

Paladio y Geroncio le reconocen a Melania la Joven la misma incidencia sobre miembros de su familia. Por ejemplo, infundió en su esposo el deseo de dejar el mundo, lo fue convenciendo para vivir en la ascesis y pobremente. Desde el siglo II venía desarrollándose la modalidad del matrimonio fraternal porque el cristianismo compatibilizó la perfección cristiana con la vida conyugal estableciendo una nueva ética sexual. En ese marco se llevó a cabo la transmisión de las virtudes. Precisamente, Geroncio destaca de Melania la Joven su diligencia llamándola "buena abeja" por ser, entre otras cualidades, igual de laboriosa y productiva, cuyos frutos empezaron por la conversión ascética de Piniano y siguieron con la de su madre, Albina[21]. Fue también el deseo de que su primogénita se consagrara inmediatamente después de su nacimiento (año 398 o 399) a la virginidad, lo que indica la intención de inculcarle los valores cristianos del ascetismo. Su influencia se extendió también a su sobrina, la virgen Paula, a quien le mostró el camino de Dios instruyéndola en los mandamientos para llevar una vida de humildad y abstinencia[22].

[20] HL LXI, p. 246.

[21] VL, libro I, XXV, p. 48. Geroncio nos dice que "Albina había alcanzado el estilo de vida de ciertas mujeres... Del fruto se conoce el árbol y de una buena raíz procede un buen y beneficioso fruto". Con estas palabras alude a que las virtudes procedían de madre e hija y había influencia mutua.

[22] VL, libro II, XL, p. 61. En la hermenéutica de los textos bíblicos la abeja es símbolo de la pureza y la continencia. En este caso, Geroncio también la emplea para destacar la labor de conversión de Melania la Joven que, como aquella, vuela a otras flores propagando la fe y las virtudes cristianas, atrayendo a otros al conocimiento de Dios. El autor busca un símil que le permita recrear en el imaginario social la labor productiva de la santa.

La riqueza y la práctica de la caridad cristiana

El desprecio de los bienes materiales es uno de los rasgos principales de la ascesis. De tal manera, para avanzar en la perfección espiritual, Melania la Joven aplicó en sí misma el precepto de la pobreza evangélica que encontramos en el relato bíblico del Nuevo Testamento (Mt. 16, 4 y 19-21). Siguiendo sus enseñanzas se desprendió de la riqueza como signo de rechazo de todo lo material y perecedero para centrarse en el único tesoro que se encontraba en el otro mundo y en lo eterno. Según Paladio, fue su abuela la que, "llevándolos al puerto bienaventurado y tranquilo de la vida" (ascética), persuadió a Melania y a su esposo de vender todos los bienes, como antes lo había hecho Melania la Mayor[23].

Está documentado el alto número de mujeres de la aristocracia que se dedicaron a la caridad, siendo esta una práctica asociada a la riqueza y al poder. Su abuela había dado el mismo paso con respecto al destino de su fortuna, con la diferencia de que, siendo viuda, era libre y dueña para administrar sus bienes. Melania la Mayor vendió sus propiedades convirtiéndolas en monedas de oro, en primer lugar para ir en busca de los Padres del desierto, luego para fundar un monasterio en Jerusalén y mantener a peregrinos, obispos, monjes y vírgenes, beneficiando también a extranjeros y prisioneros. La fortuna disponible debió ser importante por la amplia distribución de ayudas que tenían como destino Jerusalén y Egipto. Si bien Paladio no ofrece cifras concretas, da a entender la amplitud de su munificencia al afirmar que fue conocida por los habitantes de Persia así como por los de Levante y en Poniente, en el sur y en el norte[24]. Fruto de las ventas, el metálico circuló por distintas regiones del Imperio Romano gracias a la gestión de sus parientes, de su hijo y de procuradores, de modo que Melania la Mayor contó con el apoyo familiar que le proporcionó los fondos para su vida ascética. Al tiempo, la que había sido una gran propietaria se quedó sin una parcela de tierra

[23] HL, LIV, p. 231.
[24] HL, LIV, p. 229. Paladio deja una idea clara del carácter global que adquiere la distribución de su riqueza.

al repartir todo[25]. La virtud de la generosidad que Paladio pondera fue la causa que la redujo a la pobreza.

El caso de Melania la Joven guarda con su abuela algunas coincidencias y diferencias. Muerto su padre, su deseo de transferir las posesiones heredadas a la Iglesia y a los pobres constituyó una amenaza para la familia, sobre todo teniendo en cuenta que el patrimonio estaba compuesto por bienes raíces con importantes rentas: propiedades en la ciudad y en el campo situadas en varias provincias del Imperio, tanto en Oriente como en Occidente (Hispania, Galia, Italia, Apulia, Campania, Sicilia, África, India, Britania) y una significativa cantidad de mano de obra conformada por esclavos, agricultores y artesanos. La diversidad y calidad de su riqueza basada en dinero proveniente de las rentas, bienes inmuebles (tierras y edificios) pero también muebles u objetos suntuarios (adornos, joyas y vestidos) que identifican el nivel socio-económico elevado de la familia le resultaba a Geroncio imposible de estimar, no obstante lo cual recoge algunos datos significativos[26]. Indica que Melania recaudaba rentas anuales por un monto de ciento veinte mil monedas de oro, sin contar lo que correspondía a su marido. Más aún, el alto valor de las propiedades solo permitía que pudieran adquirirlas compradores que pagaran a plazos. Vale también como ejemplo ilustrativo que su palacio en Roma, incendiado por Alarico en el 410, fuera tan valioso que ni la emperatriz Serena tenía medios para comprarlo[27]. Esa potencia económica que se refleja en bienes de prestigio como indicadores de poder y de ostentación, no hace sino traducir a todas luces –sobre todo en lo que se refiere a la ubicación y dispersión de los bienes raíces– el carácter mediterráneo de la clase senatorial romana[28].

[25] HL, LIV, pp. 229-230. La ramificación de sus dominios llevó a confiar su administración a otros, lo que fue una práctica habitual de propietarios enriquecidos.
[26] Geroncio tiene conocimiento de sus ingresos y posesiones porque pertenecía a su círculo más cercano, la acompañó en sus viajes y dirigió los monasterios por ella fundados después de su muerte. José María BLÁZQUEZ, "Aspectos del lujo de las altas capas sociales en la Vida de Melania la Joven", en IDEM, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad,* Madrid, Cátedra, 1988, pp. 288-301 y "Las posesiones de Melania", pp. 302-314.
[27] VL, libro I, XIV, pp. 39-40 y XV, p. 40.
[28] Joseph MORSEL, "La reorganización de la aristocracia romana", en *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (ss. V-XV),* Valencia, Universitat de València, 2008, pp. 36-41.

Pese a haber adquirido amplia potestad en virtud de las últimas voluntades, a Melania la Joven no le fue fácil disponer de sus bienes puesto que se encontró bajo presión para legar en favor de su cuñado Severo. Esta fue otra lucha que debió encarar contra quienes se oponían al uso de su riqueza para obras pías. Para llevar a cabo su propósito tuvo que vencer enemigos externos: primero sus parientes, después la clase aristocrática senatorial romana[29]. Según Geroncio, el mal, "el enemigo que siempre odia a los buenos", usó al hermano de su esposo Piniano para poner en contra a los esclavos de su propiedad y evitar el traspaso o la venta fuera de la familia. Se temió incluso que las sublevaciones estallaran también en las posesiones de otras regiones[30]. El tópico del demonio que se interponía al bien fue un recurso que le permitió al autor presentar las tensiones intrafamiliares enfatizando el contraste entre el vicio de la avaricia, la codicia de Severo y la humildad de la santa, puesto que la hagiografía se esmeró en mostrar su rechazo a la acumulación de riqueza. Sin embargo, ante esa lucha Melania no recurrió a pleitos ni a litigios, ni deseó el mal a los de su propia sangre. El mensaje religioso no podía basarse en el odio, la venganza o el rencor, pagando con la misma moneda: mal contra mal, injusticia con injusticia; por el contrario, se la presentó tratando de resolver el problema pacíficamente. En ello consistía la victoria sobre el enemigo. La reacción aristocrática también se puso de manifiesto mostrando que los círculos de poder interpretaban que, por impulso juvenil o comportamiento insensato, Melania y Piniano estaban dilapidando su riqueza. Ellos se oponían por temor a que su ejemplo cundiera instando a otros a entregar el patrimonio en obras pías. Una vez sorteado el escollo con la intervención del poder político, se puede

[29] La opinión de la clase aristocrática tuvo peso en la familia de Melania para impedirle renunciar al mundo. Esa decisión los hubiera expuesto a críticas, tal como puede leerse en la disyuntiva de su padre si aceptaba: "¿Y de qué modo podremos soportar los reproches de los hombres mal intencionados?", VL, libro I, VI, pp. 30-31.

[30] VL, libro I, IX, p. 34. Les genera inquietud y preocupación una posible rebelión de esclavos de otras provincias que pudieran seguir el ejemplo de aquellos de sus propiedades de Roma. Puede pensarse que las familias cristianas trataban mejor a los esclavos por lo que se infiere que se opusieron a la venta de tierras y mano de obra tratando de evitar que sus nuevos dueños fuesen paganos.

seguir el derrotero de su caridad y, a través de ella, la distribución de su fortuna (Cuadro 1)[31].

En los datos aportados por la HL y la VL se observa la diversidad de adjudicatarios de la caridad de Melania la Joven, entre ellos especialmente los miembros del *ordo* eclesiástico pero también laicos. La donación de dinero provenía de las rentas fundiarias y de las ventas de las propiedades. En el año 408 o 409 ella liquida gran parte de sus propiedades en Roma e Italia[32]. En África del norte poseía propiedades en regiones de gran prosperidad agrícola y ejes de la anona de grano y aceite. Hacia el año 410 o 411 viajó hacia allí con Piniano y Albina, consiguiendo vender sus bienes raíces antes de la conquista vándala, es decir la gran expropiación de tierras efectuada por este pueblo, muchas de las cuales pertenecían a grandes propietarios aristocráticos absentistas que residían en Roma[33]. Por el contrario, las ventas de tierras de Hispania tuvieron que esperar a que la región estuviera más pacificada porque suevos, vándalos y alanos asentados en la península impidieron llevar adelante ese cometido durante unos años debido a las incursiones de saqueo y a las luchas intestinas. Fue recién alrededor del año 419 que lograron obtener el dinero para enviarlo a Jerusalén[34]. Una vez allí y según los casos, los repartos se hicieron directamente a los necesitados y a las fundaciones religiosas, o utilizando intermediarios para ello ya que preferían mantener el anonimato evitando la vanagloria[35]. Cabe aclarar que el traspaso directo de las propiedades fue aconsejado por los mismos obispos, especialmente los del norte de África: san Agustín, Alipio y Aurelio recomendaron más que el dinero (que se gastaba rápido) la cesión de tierras para que los monasterios pudieran financiarse en el tiempo. A ese requerimiento

[31] HL, LXI, p. 247; VL, libro I, IX, p. 34; XIX, pp. 43-44; XX, p. 44; XXI, p. 45; libro II, XXXV, p. 57.

[32] En ocasiones solo recibieron garantía de pago a futuro porque las propiedades eran muy costosas aun para la más rica aristocracia.

[33] VL, libro I, XX, p. 44. Los vándalos expropiaron bienes desde la caída de Cartago en el año 439, provocando un golpe decisivo para los aristócratas.

[34] VL, libro II, XXXVII, pp. 58-59. Cuando la paz fue restablecida, envió a uno de sus fieles siervos ya liberado para finalizar la operación de venta cuya ganancia no fue poca.

[35] HL, LXI., p. 248. Paladio, sin embargo, puntualiza que, de la venta de sus propiedades en Hispania, Aquitania, la Terraconense y Galia se reservó para sí las de Sicilia, Campania y África para destinarlas al sostenimiento de los monasterios.

Piniano y Melania se mostraron obedientes. Otro tipo de concesiones está constituido por objetos, entre los cuales figuran los ropajes suntuosos (preciosas telas de lino, sedas bordadas de oro), adornos domésticos o personales y las joyas. Comportamiento característico de las aristócratas ascetas consistía en desprenderse de aquellos símbolos exteriores de la identidad que ostentaban, como queda reflejado también en las pinturas y mosaicos. Especialmente los Padres de la Iglesia consideraban que el lujo exteriorizado en vestimentas, joyas y ornamentos era fútil y estéril, no solo significaba un derroche de dinero sino una superficialidad que pertenecía al orden de la vanidad, por tanto, renunciar a ellos estaba bien visto, era una forma de mostrar la vocación pauperística del cristiano que se acercaba a la imagen de Cristo pobre y humilde[36]. Ese abandono constituía también un rito de paso, de un estado a otro, la renuncia a lo mundano y el avance hacia la ascesis. Ahora bien, ese cambio no solo dejará huellas en su estilo de vida, sino también señales en la imagen corporal, en la apariencia de Melania y Piniano[37]. Por ende, joyas y sedas no tuvieron mejor destino que el uso litúrgico, la honra a los santos y a los mártires en los altares de las iglesias y monasterios[38]. Otra forma de dar es a través de la limosna, práctica recomendada por la Iglesia como deber de todo cristiano. Además de ser un medio eficaz para el perdón de los pecados –sobre todo a la hora de la muerte– era un acto necesario en el contexto social y económico del Imperio. En tanto la movilización de la riqueza y su distribución geográfica por Oriente y Occidente (en la que los autores hacen hincapié con igual esmero) da cuenta del carácter global de la caridad cristiana de Melania –a tal punto que Geroncio se

[36] Las cartas de Jerónimo confirman las descripciones de Geroncio sobre el lujo en las costumbres de las aristócratas, lo mismo que Tertuliano que las critica en *De cultu feminarum*. Según este, los adornos (como los cosméticos) procedían del diablo. El rechazo a ellos lo encontramos también en Cipriano.

[37] La santidad ascética no solo era una cualidad del alma o un estado espiritual sino que también se manifestaba en el cuerpo. Piniano antes llevaba vestidos excelentes, "lo mejor de Cilicia" y los cambió por prendas más corrientes de Antioquía, del valor de un sólido o dos tercios de áureo (VL, libro I, VIII, pp. 32-33). Melania usó vestimentas de lana, vestidos confeccionados por ella y sin teñir, luego ropas de crin de cabra.

[38] HL, LXI, p. 247. Sigue otros ejemplos de mujeres virtuosas: como Santa Olimpia, Melania concedió mantos de seda y recortó sus vestidos para hacer con ellos ornamentos para las iglesias.

pregunta ¿qué ciudad no se beneficia de su inmensa fortuna?–, Paladio no deja de reconocer cierta sabiduría sobre la forma en la que se llevó a cabo aquella. Por su parte, el mismo Geroncio empleó idéntica expresión para crear la imagen de la santa que pasaba con esa generosidad tan amplia de la gloria terrenal a la humildad absoluta[39]. Incluso ella no solo movilizó recursos propios sino que fue receptora de limosnas que otros le confiaron para distribuir según el deseo de los donantes, lo que lleva a su elogio también como buena administradora. Asimismo, otro dato resulta significativo (Cuadro 2): mientras otros lugares reciben una cifra determinada, Palestina es el destino de una mayor cantidad de dinero. La diferenciación evidencia la preferencia por el lugar en el que ella decide vivir y morir virtuosamente, profundizando el camino hacia la santidad.

En la renuncia a su riqueza, Melania la Joven debió vencer también a enemigos internos: las tentaciones que procedían de sus propios pensamientos. En este caso, Geroncio relata dos. En la primera, el diablo pone a prueba a la santa: la deslumbraron por su resplandor, "como si fuera fuego", cuarenta y cinco mil monedas de oro producto de la venta de sus bienes[40]. Con ese recurso hacía saber que la "turbación" le generaba un conflicto interno, aludiendo implícitamente a que el demonio la incitaba a retener su riqueza, lo que hubiera significado caer en el vicio de la codicia. En la literatura hagiográfica los malos pensamientos solo podían venir del demonio, por eso Geroncio se encarga de objetivarlo con el fuego que quema, recurriendo a la imagen tópica que atormenta y castiga para remitir a los lectores –a los que quiere instruir con el ejemplo– a la malicia del infierno. Melania combatió la tentación con la oración. En

[39] VL, libro I, XIX, pp. 43-44. Su madre Albina también repartió su patrimonio haciendo beneficencia con sus propiedades rurales de Sicilia y Campania (HL, LXI, p. 248). Vendió personalmente sus posesiones y bienes de Numidia, Mauritania y África Proconsular para enviar una parte de las ganancias a Oriente, destinándolas a los religiosos y a los pobres.

[40] VL, libro I, XVII, pp. 41-42. Geroncio hace hincapié en la ardua búsqueda de la perfección espiritual de la santa y, como era característico en la literatura monástica, señala las tentaciones y pasiones que los ascetas solían padecer, debilitándolos para apartarlos del camino. El demonio atacaba desde fuera pero también provocaba desde dentro. Entre las categorías de diablos que afectaban el estado espiritual de los monjes y su conducta se encuentran los pensamientos y las pasiones. El demonio irrumpía en el alma utilizando como arma los pensamientos, provocando vicios, imaginaciones prohibidas, sueños generadores de placeres, recuerdos de una vida anterior que tentaban y se expresaban en intranquilidad e inestabilidad sugiriendo el abandono de la ascesis.

la segunda ocasión se le presentaron imágenes y recuerdos que evocaban una vida de lujo y comodidades. Una vez más el inventario de los bienes muebles e inmuebles resultan ilustrativos: la propiedad de sesenta villas, con cuatrocientos esclavos agricultores, baños, piscina, bosques, vista al mar y al puerto, todo lo cual venía a representar la magnitud de su renuncia[41]. El demonio trató de sembrarle la nostalgia de una vida más bella y placentera, de seducirla incitándola a la duda, al deseo por las delicias del mundo, mostrándole así el difícil camino de la ascesis. Geroncio describe el padecimiento de estas tribulaciones. ¿Cómo combatir esos asaltos? Ayudó la idea de que todo eso era material y perecedero, que podía desaparecer con el tiempo, incluso los riesgos que suponían las invasiones bárbaras avalaban la decisión de abandonar todo aquello que estaba a punto de perderse y caer en otras manos[42]. En poco tiempo no iba a caber el arrepentimiento sino más bien cierta tranquilidad por haber vendido las propiedades de Roma antes de que Alarico saqueara la ciudad. En definitiva, desprenderse del patrimonio había sido la salida más inteligente. Tras la ocupación bárbara muchos aristócratas fueron perdiendo sus propiedades –de forma temporal o permanente–, viéndose a veces empobrecidos u obligados a retirarse a otras regiones[43]. Melania no había perdido su fortuna, desde ese punto de vista Dios la había liberado de quedar en las garras de los enemigos. A Paladio tampoco se le escapa esta protección de la riqueza que se logró arrancar de la "boca del león a Alarico por obra y gracia de su fe"[44].

En este fragmento el hagiógrafo introduce un diálogo dándole voz al demonio para confrontar a la santa con un planteo moral que es de

[41] VL, libro I, XVIII, p 42. La mansión rural de Melania tenía todo lo que había en la ciudad en cuanto a lujo y comodidades.
[42] *Ibidem*.
[43] Estas transformaciones se produjeron en el marco de un proceso de ruralización de las *élites* que fueron residiendo por más tiempo en sus villas, embelleciéndolas y dejando las ciudades para vivir en sus propiedades. Por ello, los senadores que antes habían criticado a Melania y Piniano por repartir sus bienes terminaron por admirarlos al haber vendido antes del saqueo. Cfr. Jean-Pierre DEVROEY, "La economía", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 107-140; Philippe CONTAMINE, Marc BOMPAIRE, Stéphane LEBECQ y Jean-Luc SARRAZIN, *La economía medieval*, Madrid, Akal, 2000, pp. 25-37.
[44] HL, LXI, p. 248.

capital importancia: ¿cómo es que el reino de los cielos se gana con tanto dinero? Ciertamente la salvación y la santidad cuestan caro pero quien tenía poder y riqueza podía comprar esos méritos mediante obras pías, lo cual no llevaba consigo ningún esfuerzo. Geroncio se ocupa de diferenciar a Melania de las actitudes que buscaban la adulación y admiración, sin convertir el acto de dar en vicio de vanagloria. Refleja la adaptación del evergetismo reinterpretado por el cristianismo. Ya no se buscaba el beneficio de la ciudad y el prestigio, los honores y el poder individual o gentilicio (para la promoción social y política) ni para perpetuar la memoria en las comunidades cívicas. El autor quiso marcar el contrapunto con la tradición romana en la que era común movilizar la riqueza a través de donaciones para el pago de banquetes, la construcción de anfiteatros, termas, templos, estatuas a los dioses, el financiamiento de espectáculos y juegos para contribuir al engrandecimiento de la aristocracia senatorial. Con esa estrategia evergética en la esfera pública los que tenían poder ganaban mayor respetabilidad y reconocimiento, empero el ejercicio de esas liberalidades no tenía nada que ver con la caridad cristiana que desafiaba esos valores sociales y culturales. Ya no se trataba de conseguir influencia política, ni de exhibir una posición social y económica sino de ejercitar una virtud para asistir a los pobres (hermanos de Cristo) que la crisis bajoimperial y la presión fiscal habían acrecentado[45]. La actitud no perseguía un objetivo mundano, la intención de la "inversión económica", de la limosna, se hacía por misericordia y buscaba la salvación. Su razón de ser era ganar otro tipo de reconocimiento, no en este mundo sino en el más allá. Igualmente, tal actitud siguió siendo un rasgo de comportamiento propio de las *élites* sociales, una práctica asociada al

[45] La fuente ilustra la situación social y económica del Bajo Imperio, en momentos en que las medidas fiscales habían arruinado a las capas bajas de la sociedad agravando la condición de los *humiliores.* Incluso los ciudadanos ilustres, obligados a registrar sus bienes, sufrieron los impuestos, en tanto las ciudades se arruinaron y despoblaron con el peso de las contribuciones. En ese contexto pueden leerse las críticas de Paulo Orosio y Salviano de Marsella. Cabe recordar que este último, en el tratado *De Gubernatione Dei* (440), hace referencia a los bárbaros como libertadores. Si con los romanos se sufría la injusticia y la crueldad, con los bárbaros se podía ser libre bajo la apariencia de esclavitud (en tanto con los romanos se era esclavo bajo la apariencia de libertad).

poder, a la fortuna material[46] solo que en este caso la benefactora no trató de ganar méritos ante la comunidad ni de visibilizar sus gestos de generosidad, sino más bien de llevarlo a cabo con humildad y de manera oculta, apuntalando la función protectora y las relaciones clientelares y de dependencia que tenían a la Iglesia como protagonista. En otras palabras, riqueza, poder, caridad y patronato iban juntos. Como podía confundirse o existir una línea delgada entre una y otra motivación (profana y espiritual) el relato hagiográfico puso la lupa en ello. Puede decirse que Geroncio pone el dedo en la llaga sobre un tema que exigía reflexión, intentando separar y distanciar una actitud de la otra. La enseñanza de Jesús recogida en Mt. 19, 23-30 debió tener un peso importante en la conciencia, de ahí que la insistencia sobre la incompatibilidad entre riqueza y salvación haya inspirado la preocupación de los ricos por cultivar especialmente la virtud de la caridad[47]. En este sentido, Melania la Joven no quería tener nada a la hora de su muerte y esa disposición para la generosidad la inculcó también a los paganos[48].

Para finalizar este apartado relativo a la riqueza hay dos cuestiones centrales que merecen tratarse: una está referida a la utilización de los recursos y al gasto de la clase aristocrática, la otra a la liberalidad y las obras pías. En los siglos IV y V, como resultado de la crisis del Imperio Romano, se redujo el patrocinio en las ciudades. El declive de la actividad municipal se hizo notar progresivamente en la amortización y abandono de espacios como el foro y los edificios monumentales, en el escaso mantenimiento de lugares públicos realizados, síntomas de la crisis de planificación y financiamiento urbanístico, tarea que antes había estado a cargo de ricos y opulentos con capacidad de gasto[49]. En su lugar emergió otra forma de uso de la riqueza de la aristocracia convertida a la

[46] Enrique Melchor GIL, "Mujeres y evergetismo en la Hispania romana", en Juan Francisco RODRÍGUEZ NEILA (coord.) *Hispania y la epigrafía romana, cuatro perspectivas,* Faenza, Fratelli Lega, 2009, pp. 133-178.

[47] "Jesús dijo a sus discípulos: «Yo les aseguro que un rico difícilmente entrará en el Reino de los cielos… es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los cielos»" (Mt 19, 23- 30). Geroncio recupera esta idea: la riqueza es incompatible con el yugo de Cristo, por eso las limosnas servían de expiación a los penitentes.

[48] VL, libro I, XXX, pp. 51-52.

[49] Jean-Luc PINOL (dir.), *Historia de la Europa urbana. II.- La ciudad medieval,* Valencia, Universidad de Valencia, 2010.

fe cristiana, ligada a la construcción de iglesias y monasterios. Es decir, en el espacio público se revitalizó la función religiosa. Ese proceso de clericalización del paisaje urbano, en el que participa económicamente la *élite*, contribuyó a consolidar a los obispos como fuerza social y de poder en las ciudades convertidas –con la sacralización, por el traslado de las reliquias– en centros espirituales. Fundamentalmente las urbes que eran sedes episcopales experimentaron una fuerte inversión edilicia, cambio material que respondía a la cristianización confirmada por la arqueología[50].

El nombre de la santa unido a las virtudes cristianas se iba a perpetuar no solo en los escritos hagiográficos sino en obras que ella costea. Fundó monasterios aunque sin dirigirlos como superiora: en el norte de África, uno para alrededor de ciento treinta vírgenes y otro masculino (para ochenta hombres)[51], en Jerusalén construyó otro en el Monte de los Olivos poco después de la muerte de su madre (431) y uno más para varones en la misma región en el año 435, esto es, tiempo después de la muerte de Piniano (432). Las fuentes mencionan un cenobio para treinta monjes y otro para noventa vírgenes consagradas en el lugar de la Ascensión[52]. En este sentido también siguió los pasos de su abuela que, en el año 371, se había establecido en el Monte Sión fundando un monasterio femenino en el Monte de los Olivos (378) con capacidad para albergar a cincuenta monjas, confiándole a Rufino de Aquilea el cuidado de otra comunidad religiosa masculina. Mediante fundaciones monásticas ambas santas trataron de adquirir méritos a los ojos de Dios. Asimismo, Melania la Joven se mostró activa en el culto a los mártires con su devoción. En Jerusalén participó en la deposición de reliquias de los santos: el profeta Zacarías, el protomártir Esteban y cuarenta mártires de Sabas-

[50] Santiago CASTELLANOS, *En el final de Roma (ca 455-480): la solución intelectual*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pp. 83 y p. 93. Cambian las estructuras materiales con los valores, los comportamientos, las creencias. Se transfiere la inversión de un lugar a otro, edificándose iglesias en las ciudades mientras el campo se mantuvo todavía vinculado al paganismo.
[51] VL, libro I, XXII, pp. 45-46.
[52] VL, libro II, XLI, pp. 62-63 y LVII, pp. 79-80. Para asegurar la vida de clausura de las hermanas –y que no fueran vistas por los hombres– les proveyó de todo lo necesario en la construcción edilicia. Por ejemplo, escribió a Lauso para que se hicieran baños en el Monte de los Olivos.

te, restos que colocó en el oratorio del monasterio creado por ella[53]. Así pues, esas sagradas presencias acentuaron aún más el valor de uno de los lugares más emblemáticos de la geografía religiosa cristiana que atraía a peregrinos. La construcción de sepulturas en el mismo sitio fue otra expresión piadosa destacable. Materialmente, el mausoleo aseguraba la perpetuidad del recuerdo, del renombre más allá de la existencia. Los enterramientos de Albina y Piniano realizados por orden de Melania la Joven fueron descriptos por Geroncio como manifestaciones dignas del afecto conyugal, fraternal y filial, de las solidaridades que los vinculaba como familia[54]. Así se hacía visible la piedad de la santa con la edificación de espacios en los que se celebraban misas, los "días sagrados" y festivos.

Respecto a la otra cara de las obras pías, las fuentes se refieren a las manumisiones colectivas de mano de obra esclava, actitud que responde al tópico de la literatura hagiográfica inspirada en motivaciones religiosas. Melania era propietaria de esclavos domésticos y agricultores. Paladio afirma que liberó a ocho mil esclavos, mientras otros que no quisieron pasar al servicio de Severo los vendió por tres monedas cada uno[55]. En cambio, Geroncio no puede dar una cifra, señalando que "solo lo conoce Dios y ellos"[56]. Ahora bien, es de suponer que la venta de propiedades se hacía, según las leyes, junto a la mano de obra, medida que tendía a evitar la pérdida de la cosecha y por tanto del impuesto, asegurando también que el esclavo –si era *casatus*– pagara el arriendo al dueño manteniendo así el funcionamiento de las explotaciones.

[53] VL, libro II, XLVIII, pp. 68-69.
[54] Aceptó doscientas monedas de oro para que Geroncio consiguiera obreros y piedras a fin de construir los enterramientos. Tras la muerte de su madre, Melania se encerró en una celda oscura sometida a la tristeza y a la abstinencia (VL, libro II, XLI, pp. 62-63). A la muerte de Piniano se obligó a seguir un estricto ayuno y a orar intensamente permaneciendo tres o cuatro años en el *Apostolium* que mandó a construir (VL, libro II, XLIX, pp. 69-70).
[55] HL, LXI, p. 248.
[56] VL, libro II, XXXIV, p. 55 y VL, libro II, XL, pp. 61-62. No obstante, en Jerusalén, donde Melania pasó catorce años, conservó una joven a su servicio.

El poder y la red de influencia de la aristocracia romana

La capacidad de influir es un elemento básico del comportamiento de la aristocracia romana. En ese sentido, las relaciones personales eran esenciales en la vida social y política de las *élites*. La *amicitia* extendida por distintos motivos como la *utilitas, necessitudo, mutua officia*, las afinidades políticas a través de la *commendatio* permitían recurrir a la mediación y a la intercesión para la promoción social o para defender intereses personales y familiares de distinta índole. El prestigio se medía en función de la facultad para conseguir beneficios. A esta práctica no estuvieron ajenas las mujeres, supieron apoyarse en ellas y apelar a la *amicitia* o a la clemencia en los círculos sociales y de poder político.

El reconocimiento público de la capacidad de ejercer influencia en otros puede hallarse en las vidas de ambas Melania, la Mayor y la Joven, puesto que adquirieron protagonismo en circunstancias adversas y supieron moverse en el mundo de la política, un mundo masculino, un espacio que estaba, en gran medida, reservado socialmente para los hombres. En la relación con la dinastía imperial puede advertirse el peso y la influencia política de Melania la Joven. Como mujer de clase privilegiada buscó a la regente Serena para que el emperador Honorio, el "religioso y piísimo Augusto", ejecutara la orden autorizando el traspaso de sus bienes en beneficio de los pobres y la Iglesia, superando así las trabas familiares impuestas[57]. Si bien había renunciado ya a los círculos de poder para vivir en la humildad, recurrió por necesidad a palacio en busca de ayuda para superar obstáculos que se anteponían a los objetivos de su práctica caritativa. Geroncio, que fue testigo de esa entrevista a la que acudió la pareja, cuenta que hasta allí había trascendido la fama sobre sus santos propósitos. En este caso, el hagiógrafo deja claro que su

[57] El emperador Honorio (393-423) era muy joven, por ello se le confió la regencia a Flavio Estilicón que se casó con Flavia Serena, sobrina de Teodosio I, padre de Honorio. Honorio nombró a gobernadores y magistrados como agentes directos de la venta de las propiedades de Melania y Piniano. Si tenían oposición familiar, necesitaban su autorización en tanto ambos eran menores.

influencia derivaba no solo de su prestigio social (aristocrático) sino de la *auctoritas* que se había ganado llevando una vida ascética[58].

El autor nos dice que Melania y Piniano plantearon a la regente las tribulaciones que sufrían por renunciar al mundo: oposiciones, envidias y acusaciones mal intencionadas de sus parientes, especialmente el deseo de Severo de hacerse con sus riquezas. Solo con apoyo político pudieron disponer del dinero de las ventas y movilizarlo a Siria, Mesopotamia, Palestina, Egipto y Pentápolis. Asimismo, en la obra de Geroncio puede leerse que las relaciones establecidas en los círculos de poder eran bidireccionales: el que otorgaba y concedía beneficios obtenía una compensación por ello; por tanto, la retribución al emperador constituye otro dato clave porque ilustra una vez más la extraordinaria fortuna que el matrimonio de Melania y Piniano poseían y el lujo que los rodeaba. El detallado inventario sobre los regalos ofrecidos muestra que se componía de adornos preciosísimos y de objetos caros: vasos de cristal, joyas, anillos de plata y vestidos de seda. El emperador (que era el centro y dispensador del beneficio) mostraba su poder y recibía a cambio bienes suntuarios por parte de los que gozaban de su favor –que, a su vez, demostraban materialmente en esa reciprocidad su posición social y económica dominante–[59]. Asimismo, tratándose de literatura hagiográfica, no podía dejarse de lado la mediación y el favor divino para realizar tales propósitos, apareciendo un milagro de castigo contra los que se oponían o querían hacer daño a la pareja en la gestión de sus bienes. Un prefecto pagano que trató de convencer a los senadores para que dichos bienes pasaran al tesoro público[60] murió en un motín popular por lapidación a raíz de la escasez de pan provocada por el cerco de Alarico, al igual que algunos esclavos que se oponían a las ventas perecieron de una

[58] VL, libro I, XI, pp. 35-36. Serena deseaba conocer a Melania y enviaba a su encuentro a las esposas de los senadores sin conseguir que la vieran porque la santa huía siempre de la admiración.

[59] Las personas de calidad acostumbraban hacer regalos costosos cuando eran recibidos por los emperadores a fin de pedirle favores. Algunos de los objetos que se mencionan en la hagiografía eran para la emperatriz y otros para sus servidores, los eunucos, que ejercían influencia política en las rivalidades que rodeaban a la vida de la corte.

[60] Ciertas leyes establecían que el patrimonio de rango senatorial no podía salir de la familia o de la clase social a la que pertenecía.

enfermedad terrible[61]. La literatura ilustraba así a los lectores acerca de la maldad de determinados personajes extraños a la nueva fe del cristianismo, revelando que sus comportamientos reprobables atraían merecidas desgracias. El acontecimiento que narra amparaba a la santa para poder desarrollar sus virtudes.

No faltan las relaciones de Melania la Joven con la corte imperial de Oriente. Allí mantuvo contacto con la mujer de Teodosio II, Eudocia, y con su hija Eudoxia, como así también con la hermana del emperador, Pulqueria. La influencia ejercida sobre la primera de ellas se evidenció en el aspecto espiritual, animándola a peregrinar a los Santos Lugares[62]. En su viaje a Constantinopla, Melania se entrevistó con Lauso, un alto funcionario al que Paladio le dedica su *Historia Lausiaca*. Cabe señalar que otros miembros de la familia de Melania garantizaban su prestigio de clase en el Imperio. Su tío Rufo Antonio Agripino Volusiano, por ejemplo, había desempeñado cargos importantes en Occidente y en Oriente. Ella lo visitó en Constantinopla cuando estaba gravemente enfermo, circunstancia en la que intercedió para que se bautizara antes de su muerte[63].

Paladio narra también las vicisitudes que atravesó su abuela, Melania la Mayor, sacando partido a los vínculos sociales y familiares para sortear barreras. Durante la persecución arriana, en la que Lucio sucedió a Atanasio en la sede episcopal de Alejandría, Melania la Mayor ayudó económicamente a monjes, obispos y presbíteros desterrados cerca de Diocesarea, en Palestina[64]. Empero, el cónsul que descubrió ese acto la apresó, intentando extorsionarla. Como había adoptado la humildad ascética (que, entre otros signos, se refleja en referencias centradas en la lectura del cuerpo, es decir, en la apariencia pobre, el uso de una capu-

[61] VL, libro II, XXXIV, p. 54.
[62] VL, libro II, LIX, p. 81. Melania acompañó a Eudocia de regreso a Constantinopla hasta Cesarea. Geroncio nos dice que el diablo tuvo envidia del amor espiritual entre ambas y atacó a la emperatriz provocándole un esguince. Así nos muestra una vez más su lucha con los demonios que causan los accidentes, las enfermedades, los pecados.
[63] VL, libro II, LIII, p. 74 y LV, p. 76. Su tío había sido procónsul en África, prefecto de Roma (416 y 421), cuestor del Sacro Palacio (428-429), prefecto de pretorio y, en el año 436, embajador de Valentiniano II, en Constantinopla.
[64] HL, XLVI, p. 208. Paladio menciona a los monjes Isidoro, Pisimio, Adelfio, Pafnucio, Pambo, Ammonio, a los que se suman doce obispos y presbíteros.

cha de sierva), el magistrado pensó que estaba ante una mujer inferior, débil. Sin embargo, ese cambio externo no significaba ninguna de las dos cosas porque ella no se amilanó ni se mostró sumisa. La HL narra que se amparó en su *status* social, como hija y esposa de hombres prominentes[65], sabiendo utilizar la relación que la ligaba a dos hombres que le procuraban honorabilidad y respetabilidad por sangre y matrimonio. En otras palabras, para protegerse apeló a la superioridad de su condición social dada por la influencia política de su padre y marido. Necesitó operar a través de ellos para evitar que el juez cometiera un acto ilegal contra ella. Paladio le puso voz propia a ese comportamiento en el que sacó a relucir su orgullo, "como el halcón". Así, el juez tuvo que pedirle perdón y rendirle homenaje.

Las mujeres de la aristocracia se relacionan fundamentalmente con obispos de ambos lados del Mediterráneo ya fuera en el trato personal o por vía epistolar[66]. Estos supieron utilizar tal relación para poner a su disposición el capital económico proveniente de propiedades y rentas, así como bienes suntuarios donados o puestos en venta. No hay que olvidar que la riqueza proveniente de la aristocracia laica fue un factor esencial para que los obispos ejercieran la función de patrocinio con los pobres y necesitados promoviendo las iniciativas de caridad. En la VL queda evidenciado que, en cada lugar al que viajaba Melania la Joven (Sicilia, África, Jerusalén, Egipto, Alejandría, Constantinopla), los obispos actuaban como líderes ciudadanos, eran los guías de las clases dirigentes, tutores de los grupos sociales inferiores, defensores de sus comunidades frente a los bárbaros e intermediarios por excelencia entre *potentes* y *pauperes,* lo que habla claramente del prestigio social que ostentaban[67].

[65] HL, XLVI, pp. 209-210.

[66] Consta que Melania, Piniano y Albina se escribieron con San Agustín de Hipona. Desde que se establecieron en Tagaste, alrededor del año 410-411, mantienen una relación epistolar en la que Agustín se excusa por no poder visitarlos. Los considera "luminarias que irradian el mayor consuelo en nuestras actuales y desaforadas desventuras, focos encendidos desde el alto faro y colocados en medio de esta generación tortuosa y pervertida". Les explica que las fuertes lluvias y una congregación en peligro (por las herejías) lo mantiene alejado e imposibilitado para ir a verlos –cfr. https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/tavola_lettere.htm [consultado el 10/11/2024]–.

[67] Melania se relaciona con el obispo de Sicilia, Paulino, en Alejandría con Cirilo, Víctor de Eugites y Elías, al igual que con Proclo de Constantinopla. El recibimiento de los obispos

Uno de los beneficiarios de la fortuna de Melania puesta al servicio de la Iglesia fue el obispo de Tagaste, una ciudad pequeña del norte de África, cuya iglesia se enriqueció con numerosos objetos de valor despertando la envidia de los prelados de las ciudades más importantes[68]. El trato preferencial con los obispos queda evidenciado en Jerusalén, en donde Melania solo se dejaba ver por los más ilustres y los santos Padres[69]. Excepcionalmente rompía el aislamiento y la soledad anacorética cuando se trataba de hombres de la Iglesia, porque se interesaba esencialmente por su salvación y por aprender consultándoles sobre la doctrina y los misterios de las Sagradas Escrituras. Geroncio afirma que buscaba siempre su bendición postrándose a sus pies. Cabe mencionar también la relación con el obispo Proclo de Constantinopla –que se había pronunciado contra los errores de Nestorio (428)– con el que hablaba de temas religiosos[70]. Se pone así de relieve la estrecha relación espiritual e intelectual entre la aristocracia romana y la autoridad episcopal en tanto esta salía de aquella. En suma, en tiempos en que se desarticulaba la administración del Imperio Romano y, por ende, los cargos a él ligados, la aristocracia iba a tener en la jerarquía eclesiástica otra plataforma de preeminencia social y económica.

Melania la Joven también estableció contacto con los monjes y vírgenes cuya santidad era reconocida por su vida y costumbres, en Jerusalén y en particular en el desierto de Egipto, el lugar que representaba los ideales contrapuestos a los valores muy asentados de la civilización tardorromana. Allí, donde la práctica ascética se convirtió en la antítesis de la riqueza y supuso la renuncia a todo para sostener el ideal de cierto igualitarismo acudió la santa para edificarse en las virtudes de los "maestros". En el monaquismo oriental más radical y riguroso para

---

en las distintas ciudades a las que llegaba Melania habla de su prestigio entre los miembros de la jerarquía eclesiástica. En razón de todas las funciones desempeñadas por los obispos, las hagiografías los santificaron. Entre otras se destaca también su papel en la resistencia, negociación y adaptación ante los bárbaros, así como en la adquisición de reliquias para sacralizar y jerarquizar a la ciudad y a su sede episcopal con el culto a los santos. Cfr. MORSEL, *op. cit*., pp. 36-41 y Silvia ACERBI, Mar MARCOS y Juana María TORRES PRIETO (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja,* Madrid, Trotta, 2016.

[68] VL, libro I, XXI, p. 45.

[69] VL, libro II, XXXVI, p. 58.

[70] VL, libro II, LIII, p. 74.

una aristócrata como ella encontró sin embargo la gran "escuela" para la vida espiritual que quería seguir, teniendo en el ejemplo de los Padres y Madres del desierto modelos de edificación[71]. Ese fue el nuevo campo de pruebas y desafíos en el cual puede advertirse la profunda influencia de los monjes y su estilo de vida sobre Melania.

Ella buscó en los monjes su misericordia, sus visiones y oraciones. Peregrinó por los monasterios repartiendo dinero de acuerdo con las necesidades de cada uno de estos. Imitó a otras tantas mujeres pías de Occidente que tomaron las rutas hacia Oriente. Algunas de origen modesto iban solas, las aristócratas por lo general acompañadas con sus séquitos de eunucos y criados. Habían roto con la sociedad[72] aventurándose en un viaje peligroso, exponiendo su buena reputación y castidad. En Alejandría, Melania la Joven se adentró en las famosas colonias anacoréticas de

[71] La eclosión del movimiento ascético tuvo gran impacto en la sociedad de ambas orillas del Imperio Romano. Los monjes eran importantes agentes de cristianización en medio del paganismo y de defensa de la ortodoxia frente a las herejías. Ese mundo fue creando un nuevo tipo literario: tratados ascéticos, colecciones de dichos y sentencias, apotegmas, escritos hagiográficos y también reglas monásticas basadas en la vida de san Antonio y en la experiencia en comunidad de san Pacomio. Esa literatura aseguró la difusión de esa forma de vida religiosa, de ahí que los relatos sobre las hazañas atrajeran a muchos para establecerse en el desierto. Cfr. Peter BROWN, "La Antigüedad Tardía. El monacato" en Philippe ARIÉS. y Georges DUBY (dirs.), *Historia de la vida privada. I.-Imperio Romano y Antigüedad Tardía,* Madrid, Taurus, 1991; Douglas BURTON-CHRISTIE, *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, Siruela, 2007; Purificación UBRIC RABANEDA, *"Ammas*, las madres del desierto ¿Maestras espirituales con voz propia?, en Eduardo FERRER ALBELDA y Álvaro PEREIRA DELGADO (coords.), *Hijas de Eva. Mujer y religión en la Antigüedad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, pp. 175-190.

[72] Cabe citar a Egeria. Procedente del NO de España o de la Galia meridional, marchó en peregrinación en el año 415 al Sinaí y a Egipto. Su recorrido estaría fijado por el Antiguo y Nuevo Testamento. El relato de su viaje estaba dirigido a una monja compañera, redactándolo en Constantinopla en su camino de regreso. El desierto egipcio atrajo a las mujeres, algunas ricas como Sinclética (que procedía de Macedonia y se asentó fuera de Alejandría), Teodora (de familia aristocrática del desierto de Nitria), Sara (de vida acomodada y fue a Escete a vivir en una celda al borde del Nilo). Véase Marta GONZÁLEZ VÁZQUEZ, "Mujeres peregrinas, formas de participación y devoción", en AA.VV., *Vida y peregrinación*, Madrid, 1993, pp. 87-103; Isabel ARIAS SÁNCHEZ, Luis Javier BALMASEDA MUNCHARAZ y Feliciano NOVOA PORTELA, "Las peregrinaciones a Tierra Santa hasta el siglo VII d.C.", en Feliciano NOVOA PORTELA (coord.), *De Finisterre a Jerusalén. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 75-85; Feliciano NOVOA PORTELA, "Los viajeros de Dios en la Edad Media", en Feliciano NOVOA PORTELA y F. Javier VILLALBA RUIZ DE TOLEDO (coords.), *Viajes y viajeros en la Edad Media*, Barcelona, Lunwerg, 2007, pp. 150-196.

Nitria y de las Celanias donde ermitaños –hombres y mujeres– reacios a la posesión y al poder irradiaban con su fama de santidad en Oriente y Occidente. Cabe señalar que no todos ellos habían buscado el desierto por razones religiosas, algunos habían dejado las ciudades descontentos en general con el orden social o por motivos judiciales, desertando del ejército, evadiéndose de la condición de esclavos, huyendo de las deudas y de las presiones fiscales, de las obligaciones civiles, mientras otros lo hicieron por la decadencia moral de la Iglesia[73]. Desde que Constantino, en el siglo IV, concediera libertad y privilegios (fiscales y donativos) a la misma Iglesia, beneficiando especialmente al episcopado, los monjes sintieron que se había perdido el espíritu evangélico y que su género de vida se alejaba de las enseñanzas de Cristo. Por tanto, la anacoresis podía ser vista como una forma de protesta, una manera de romper con la organización eclesiástica en busca de una relación directa con Dios[74]. A los ojos de la *élite* gobernante, esos hombres se convertían en factor de desestabilización social lo que explica que la legislación buscara encarrilar el fenómeno dentro de la obediencia a la jerarquía eclesiástica. Como fuere, con distintos intereses todos formaban parte de una especie de milicia cristiana que se volvió profundamente pobre[75].

[73] Las constituciones imperiales de Valentiniano III (452) y de Zenón (484) fueron promulgadas para regular la entrada de esclavos y colonos en los monasterios, lo que deja ver que intentaban huir de la condición jurídica y de las relaciones de dependencia. Cfr. José María BLÁZQUEZ, "Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI", en AA.VV., *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 345-365; Ramón TEJA CASUSO, "Los orígenes del monacato y su consideración social", *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del monasterio de Santa María La Real,* 2 (1988), 11-32; Mar MARCOS, "*Ordo monasterii*. Igualdad espiritual y desigualdad social en el primer monacato cristiano", en Liborio HERNÁNDEZ GUERRA y Jaime ALVAR (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Gerea-ARYS IX*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 537-544.

[74] El anacoretismo se convirtió en una forma de rebelión y protesta social y religiosa. Véase José Emilio MARTÍNEZ TUR, "El monacato primitivo ¿vehículo de desintegración social? Algunos aspectos del problema a la luz de las fuentes literarias", *Hispania Sacra,* 51 (1999), 623-638; José María BLÁZQUEZ, "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa", en *Intelectuales, ascetas y demonios*…, pp. 221-255; TEJA CASUSO, *Emperadores, obispos*…, p. 153.

[75] VL, XXXVIII, p. 59. A un santo hombre, Efestión, Melania la Joven le rogó que aceptara unas pocas monedas de oro que le ofrecía para sus necesidades. Sin embargo este lo rechazó diciéndole que no tenía necesidad de dinero. Melania quiso dejar oculto ese obsequio en algún lugar de su celda, sin que se diera cuenta, pero no encontró dónde porque allí no había nada a

Siguiendo los pasos de los Padres y Madres del desierto egipcio, Melania se instaló en Jerusalén. Allí apenas salía de su celda, solo se dedicaba al oficio divino y a la lectura. Se la muestra decidida a vivir en soledad –con su madre– y en la clausura más radical –acorde con la costumbre monacal oriental– para consagrarse a Dios. A tal punto llegó la influencia del medio ascético en el que vivía que no se conformaba con su situación, buscaba nuevos retos. Alguna vez consideró hacerse una pequeña arca de madera para meterse en ella y estar sola con Dios, en un espacio propio donde cupiera solo su cuerpo y sus pensamientos, nada más. Ya no le bastaba recluirse en la celda, quiso crear su propio desierto para llegar a la perfección espiritual. Geroncio da a entender con ello su absoluta preferencia por la vida interior, por la experiencia contemplativa. Empero, para llegar a ese extremo no contó con la aprobación de los clérigos. Estos le prohibieron el encerramiento completo, en primer lugar porque otros buscaban su compañía, su presencia, el consuelo de sus palabras, lo que ratifica su efectiva influencia consolando a otros en sus penurias[76]. En segundo término, porque los clérigos observaban que, por avanzar en la perfección de la virtud, esta se podía transformar en vicio de vanagloria.

Hay que destacar también otras facetas de la red de relaciones sociales. Cuando se convierte en peregrina su abuela, Melania la Mayor, ella no lo hizo sola. Paladio relata que viajó "con sus enseres, acompañada de servidores y damas de la sociedad" sobre las que incidió para que juntas adoptaran la vida ascética[77]. Por otro lado, promovió y defendió ese modo de vida a tal punto que se enfrentó a los miembros del senado y a sus esposas que impedían que "dejaran el mundo" los de su linaje[78]. Puede advertirse cierta ruptura con los valores y comportamientos de la

excepción de una manta sobre la que se acostaba, unas galletitas y un poco de sal. Y aunque lo dejó pese a todo, el hombre la buscó para devolverlo. Ese rechazo a lo material llevó consigo una enseñanza: no hacía falta dinero en el desierto, es más, el solo hecho de tenerlo suponía riesgo de robo. Cuando Melania le sugirió repartirlo a los pobres tampoco tuvo éxito porque allí no había nadie.

[76] VL, libro II, XXXVIII, pp. 59-60. A todos los lugares donde iba la santa tenía seguidores que querían verla y escucharla.

[77] HL, XLVI, p. 208.

[78] HL, LIV, pp. 230-231.

clase aristocrática, buscando crear y ampliar nuevos vínculos espirituales con personas de distinta condición social y jurídica. Su autoridad se hizo notar sobre Evagrio Póntico para que adoptara la vida monástica, en la educación de Juvin (un diácono que posteriormente fue obispo en la Iglesia de Ascalón), en Apropiano, a quien convirtió y catequizó persuadiéndolo para practicar la continencia con su esposa Avita. Igual predicamento se le reconoce en la conversión de cismáticos paulinianos (unos cuatrocientos monjes) y de numerosos heréticos que reintegró al seno de la Iglesia[79].

También Melania la Joven procuró extender el estilo de vida ascético. Lo hizo, según Geroncio, seduciendo con adulaciones y dinero a jóvenes mujeres para apartarlas de la vida terrenal, promoviendo la virginidad y la castidad para imitar a Cristo y a María. Si atendemos a la modalidad seguida, cabe pensar en la percepción –del autor y quizás de la misma sociedad– de las mujeres como seres simples para llegar al conocimiento y a la comprensión de la doctrina, por lo tanto más fáciles de convencer por medios más banales como los que se citan. Este también era un tópico de la literatura que deja ver un pobre concepto de la naturaleza femenina, su estereotipo como seres más emocionales que racionales, modelo afín a las concepciones de la patrología cristiana tardorromana. Pero ella también intentó convertir a paganos –hombres y mujeres– y a herejes, mediante la doctrina y con regalos. En este caso, no resultaban tan simples los métodos cuando se trataba de persuadir y atraer a grupos sociales y religiosos más o menos esquivos o disidentes, sobre todo a los excluidos de la Iglesia por pecado de herejía con la que se ahondaría la controversia religiosa. En ese tiempo la herejía se vincula con la irrupción del demonio que corrompe el estado del alma sembrando dudas en los simples pero también captando la adhesión de gente rica e intelectual, como lo hizo el pelagianismo. En ese contexto de conflictos religiosos dos imágenes merecen rescatarse: una, que deja entrever que las mujeres podían ser presas fáciles del engaño, podían estar poco capacitadas para distinguir el bien del mal, ser más crédulas e ingenuas. Por

[79] HL, XLVI, p. 210. Evagrio se convirtió en su protegido en Jerusalén. La amistad se mantuvo epistolarmente desde Egipto y con visitas a la casa de quien consideraba su mecenas y confidente, en la Ciudad Santa.

otra, destaca a la santa defendiendo la ortodoxia e incluso discutiendo con mujeres de senadores y personajes notables de la cultura acerca de la fe. Estas referencias ratifican su autoridad e influencia en cuestiones religiosas, revalidan su habilidad en la palabra, en la enseñanza y en la comunicación de su pensamiento a otros[80].

Al parecer, Melania enseñó la doctrina[81]. Ahora bien, interesa sobre todo el hecho de que esta haya estado dirigida a las mujeres porque ellas eran transmisoras de las creencias en el ámbito doméstico, en la edificación no solo de los maridos sino de los hijos puesto que fundamentalmente actuaban como educadoras. Queda confirmado que, en el cristianismo primitivo, ellas desempeñaron una importante labor de conversión y difusión de las nuevas comunidades cristianas que se implantaban en los núcleos urbanos del Imperio. Las fuentes nos hablan de la evangelización femenina como una acción que gozó de cierto éxito[82]. Ya fuera que ese campo de actuación se hubiera realizado en la vida pública o en la privada, Geroncio da cuenta del prestigio e influencia social de Melania la Joven cuando dice que muchas mujeres siguieron su estilo de vida, la imitaron, y que no puede contarse el número de herejes y paganos que salvó.

Para instruir a otros no le faltaba formación[83], porque se había dedicado al estudio de las Escrituras, a la exégesis, a la copia y traducción

[80] VL, libro I, XXVII, p. 50 y XXVIII, p. 50-51; libro II, LIV, p. 75. Melania rechaza todo del hereje, hasta el dinero para repartir a los pobres. Impidió a Geroncio que nombrara en un oficio litúrgico a una matrona fallecida que "decían era hereje". Ninguna consideración tuvo para su alma pecadora. Véase Mar MARCOS, "Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo (s. I-III)", en GÓMEZ ACEBO (ed.), *op. cit.*, pp. 95-140; Purificación UBRIC RABANEDA, "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, XVIII (2007), 45-167; Carmen BERNABE UBIETA (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella, Verbo Divino, 2007.

[81] VL, libro II, LIV, p. 75. Muchas matronas y religiosas reforzaron su fe hablando con ella y comenzaron a practicar la continencia dando limosna.

[82] VL, libro I, XXIX, p. 51. Cfr. Rodney STARK, *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2011.

[83] El rango aristocrático llevaba aparejado una buena formación en literatura latina clásica, sobre todo en gramática y retórica, y demostraba habilidades literarias para escribir, tal como se observa en las cartas –Chris WICKHAM, "Cultura y creencias en el mundo cristiano romano", en IDEM, *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000,* Barcelona, Pasado y Presente, 2013; Ian WOOD, "La cultura", en MCKITTERICK (ed.), *op. cit.*, pp. 177-207; María Amparo PEDREGAL RODRÍGUEZ, "Educadas para la sumisión: la educación eru-

de manuscritos sabiendo las lenguas griega y latina. El mismo Geroncio narra que cumplía cada día con el oficio divino dedicándose a la lectura de las Escrituras, como así también al conocimiento de la vida de los santos y de los Padres de la Iglesia. El autor afirma que siempre llevaba en la mano el libro que definía la fe cristiana y contenía la doctrina verdadera: la Biblia. Para la lectura, el silencio era preferible a fin de romper con el mundo exterior y concentrar el alma en Dios que le hablaba. Escuchaba los sermones, interpretaba homilías, recitaba el salterio[84]. Todas estas referencias sobre sus prácticas cotidianas llevadas a cabo de manera disciplinada nos remiten a su deseo por el conocimiento de lo sagrado, al impulso interior (del alma) movida por el hambre insaciable de los textos religiosos que eran el alimento que degustaba, que la nutrían[85]. El citado autor la asocia con el papel de educadora de las hermanas del monasterio, sus "hijas"[86].

Por último, otra esfera de influencia en la sociedad bajoimperial cristiana de la que dejan constancia las fuentes está vinculada a la protección ejercida por las ascetas aristocráticas a grupos vulnerables de la sociedad, ejercitando la virtud teologal. Esta es otra muestra del liderazgo en el espacio público que da cuenta del camino que la santa fue haciendo para ganar méritos y llegar a la Jerusalén celestial. En las afueras de Roma, en sus villas empezó por cuidar de los pobres, por hospedar a los peregrinos asumiendo los gastos de viaje dado que estos eran elevados, recorrió las cárceles, visitó a los enfermos, proveyó de alimentos a los indigentes. En estas acciones se revelan los grandes contrastes entre ricos y pobres propios de la situación social y económica del Bajo Imperio. En este sentido, la actividad caritativa de Melania privilegió a los menesterosos en

dita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (ss. III-IV d-C)", en Rosa FRANCIA SOMALO y Virginia ALFARO BECH (coords.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado,* Málaga, Universidad de Málaga, 2001.

[84] VL, libro I, XXIII, p. 46-47; XXVI, p. 49. Cada año leía el Antiguo y Nuevo Testamento cuatro veces, ningún libro estaba suficientemente oculto para que no pudiera encontrarlo y estudiarlo con entusiasmo.

[85] En relación a la actividad intelectual de la santa, se hace hincapié en los textos a los que accede. Unos eran de su propiedad, mientras otros procedían de la compra o bien del intercambio con las bibliotecas de otros monasterios.

[86] VL, libro II, XLIII, pp. 64-65. Era tanta su modestia que enseñaba como si lo hubiera oído de otros maestros.

los repartos de monedas de oro en las distintas regiones de Occidente y Oriente, lo que lleva a Geroncio a afirmar que distribuía todo en Cristo. Así, la santa se volvía tan pobre como aquellos, al punto de inscribirse junto a Piniano y su madre en los registros eclesiásticos para recibir limosnas. Hay que considerar que el *patrocinium* al que hacen referencia las fuentes fue una consecuencia indirecta de la carga tributaria, el contrapunto negativo que llevó al desarrollo de unas formas de poder, a la grandeza de los poderosos que protegían a los pobres, a los grupos inferiores[87]. Pese a la alta consideración social, para Salviano de Marsella bajo esa humanidad se escondía la codicia haciendo a los humildes igualmente miserables ante los ricos. Incluso afectaba a los hombres libres (colonos) a los que la necesidad de protección militar y fiscal los ponía bajo la dependencia de los señores[88].

Melania cumplió también con el deber de acoger a los que, como ella, eran "viajeros de Dios", albergándolos y dándoles posada ya que los peregrinos requerían infraestructuras, hospederías. Asimismo, en el contexto de la conquista de los bárbaros, otro sector de la sociedad que sufrió los riesgos y peligros del bandidaje, tanto en el mar como en tierra firme y en distintas regiones del Imperio, fueron los cautivos. Por ello no deja de ser importante el pago de rescate y la protección de prisioneros llevada a cabo por Melania, rescatándolos de los enemigos no solo políticos de Roma sino también del cristianismo. El autor contrapuso así la misericordia de la santa a la codicia de los saqueadores. En este caso, Geroncio relata que en una isla (Lípari), en su viaje de camino al norte de África, Melania pagó el rescate de mujeres, hombres y niños: ejemplo de ello son las dos mil monedas de oro y otras quinientas por la libertad de una matrona aristocrática[89]. El dato económico resulta significativo para marcar las diferencias sociales y las solidaridades de clase.

[87] María José HIDALGO DE LA VEGA, "Mujeres, carisma y caridad en el cristianismo primitivo", *Gerión,* 11 (1993), 229-244; José FERNÁNDEZ UBIÑA, "Poder, pobreza y sociedad en la Antigüedad Tardía", *Tiempo y Espacio,* 11-12 (2001-2002), 33-57.
[88] Geroncio considera que, en general, la sociedad fue perdiendo su sustento, cayendo en el régimen de una dura cautividad y pobreza permaneciendo en estado de necesidad y miseria (VL, libro II, LXII, pp. 85-86).
[89] VL, libro II, XXXIV, p. 54.

Consideraciones finales

En estas páginas hemos podido seguir el derrotero de dos santas pertenecientes a una misma familia senatorial sumamente rica, engrandecida por los enlaces matrimoniales –que permitían unir a Roma con una de sus provincias, Hispania– y los cargos políticos ejercidos por los miembros masculinos a lo largo y ancho del Imperio Romano, a lo largo de los siglos IV y V. En ellas se representa la elección por la virginidad, el rechazo a las segundas nupcias, la ruptura de relaciones conyugales consentidas, la práctica del matrimonio espiritual. Como se ha advertido, en las hagiografías se refuerza un tópico de la literatura: Melania la Mayor y Melania la Joven se alejaron de la imagen teórica de la debilidad del género femenino, adquiriendo carácter viril. Al mismo tiempo, a ellas se les asignó *auctoritas*, cualidad que las colocaba en una posición de preeminencia moral, que implicaba el reconocimiento público de un saber hacer. De igual modo, se remarcó la influencia que ejercieron en la sociedad mediante el ejemplo, el consejo, el carisma y la persuasión determinando la conducta de otros, lo que conllevó cierta *potestas*. Por otro lado, valores como la castidad, la fidelidad, el sacrificio y la paciencia fueron construyendo los modelos de santidad cuyas protagonistas asumieron sucesivamente los roles de esposas, madres, viudas y maestras espirituales. Los autores han mostrado a través de sus ejemplos que el ascetismo femenino significó mayor libertad de movimiento (reflejado en la peregrinación), permitiendo a esas mujeres asistir a lecciones y discusiones con hombres que no eran sus maridos, a fin de aprender y enseñar la vida evangélica, además de poder ejercer control de su cuerpo y sexualidad, así como disponer de su riqueza. Asimismo, la piedad tuvo un amplio campo de actuación en la vida pública en la que ambas santas encontraron una fuente de prestigio social y religioso. Entre sus variados aspectos, las fundaciones monásticas y el mecenazgo edilicio contribuyeron a la creación de nuevos espacios para lo sagrado, para el culto, la honra de los mártires y la liturgia, especialmente en lugares que ya eran focos de las peregrinaciones. Todo ello ayudó a consolidar el tejido eclesiástico y un paisaje rural y urbano cristiano.

La red de relaciones interpersonales les permitió formar una "familia nueva" con la comunidad cristiana, con distintos sectores sociales, libres y esclavos. Pese a las renuncias a los círculos de poder que llevó aparejado el ascetismo de Melania la Joven, ella preservó contactos con las cortes imperiales de ambas orillas del Mediterráneo. Sobre todo a través de las emperatrices, que eran mujeres poderosas y mediadoras, consiguió influir en decisiones que le resultaron ventajosas. Esa amistad fue un factor clave para los intereses espirituales de la santa. Entre las mujeres de la *élite* encontró también Melania la Joven seguidoras e imitadoras de sus virtudes.

Los procesos de cambio político, social, cultural y económico del Bajo Imperio se ponen de manifiesto en los textos de Paladio y Geroncio. No hay duda de que el saqueo de Roma y las migraciones bárbaras impactaron en las mentalidades colectivas marcando un punto de inflexión en el Imperio. La identidad aristocrática se transformó en todas partes cuando el poder estatal comenzó a disminuir dejando de ser estable. La desigualdad social de la época (la división entre *humiliores* y *honestiores,* entre *pauperes* y *potentes*) queda reflejada en la situación de grupos sociales jurídicamente libres que se empobrecieron o endeudaron al estar sujetos a las presiones fiscales. El temor a las rebeliones sociales (entre ellas, de esclavos) queda también atestiguado en algunos estallidos de violencia protagonizados contra magistrados a los que se responsabiliza de las carestías. La degradación social y las necesidades impulsaron la práctica del patronato. En ese contexto las santas representaron un papel decisivo protegiendo a los pobres, cautivos, encarcelados y enfermos encauzando hacia ellos gran parte o casi todo su poder económico (tierras, bienes muebles, rentas). La riqueza que antes habían disfrutado las aristócratas, lejos de verse como algo negativo fue una vía de acceso a la santidad porque el ascetismo permitió que los recursos económicos que poseían se reorientaran a la caridad. Los pobres vivieron a expensas de la Iglesia que creó instituciones caritativas (hospitales, lugares para peregrinos). Esto constituyó una innovación en la época que no se había dado con el paganismo y es uno de los fenómenos más trascendentes que demuestra su incidencia social. En esa coyuntura, los obispos fueron también patronos, protectores de los pobres y de las ciudades. Gracias a

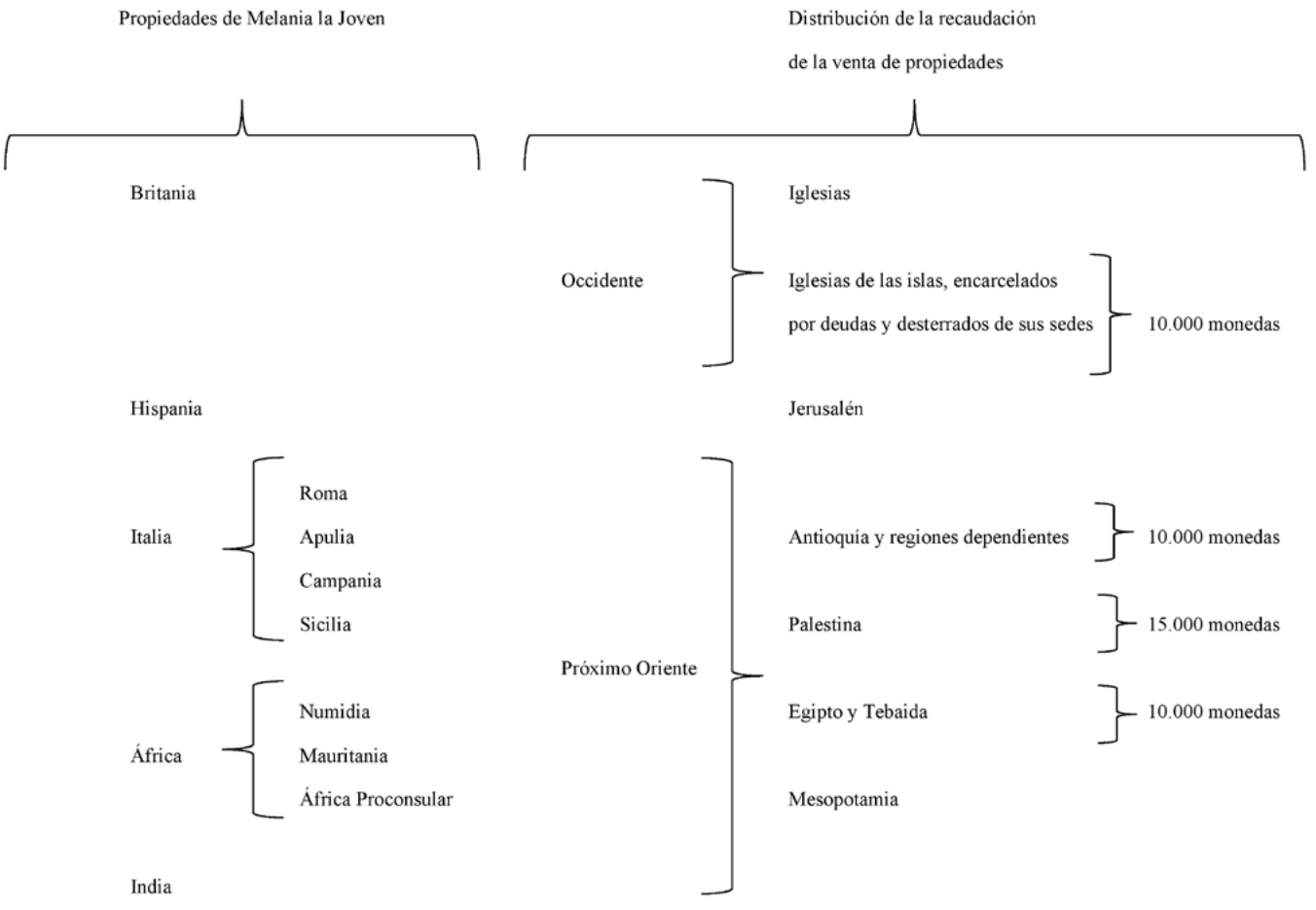
los aportes de aristócratas como Melania la Mayor y Melania la Joven, que donaban y daban cuantiosas limosnas, la jerarquía eclesiástica acrecentó un patrimonio desigualmente repartido entre las sedes. Si bien esa jerarquía destinó los recursos a la beneficencia, ella estuvo cada vez más atada al mundo, convirtiéndose en otra clase poderosa. Por tanto, su poder se asentó en tres pilares: la riqueza, las instituciones caritativas y la autoridad espiritual. Por el contrario, otros laicos practicaron la renuncia al mundo material, haciendo florecer fuera de las ciudades, en el desierto, distintos tipos de vida monástica en los que se exaltó la pobreza. Melania la Mayor y Melania la Joven adoptaron ese modelo oriental de ascetismo monástico, más radical que el de Occidente. Como cristianas perfectas, dieron todo, o casi todo, a los pobres. Incluso la manumisión de mano de obra esclava fue otro acto de renuncia a la riqueza.

La difusión de la fe cristiana avanzó en Occidente y Oriente pero ello no supuso la desaparición completa del paganismo. Los siglos IV y V fueron tiempos en que las herejías dividieron el cristianismo. En ese contexto la capacidad de influencia de las santas ascetas se muestra en la persuasión para lograr la conversión de otros. Melania la Joven especialmente representa el celo en la defensa de la ortodoxia y, en tal sentido, su formación cultural, las lecturas y el estudio de los Sagradas Escrituras vinieron a reforzar su imagen de autoridad para instruir a otros en la fe verdadera. En definitiva, en esa sociedad en trance de cambios en los que se redactan las vidas de las santas para la edificación de los fieles, los autores de esos textos les confirieron a estas una función: la de mediadoras en las necesidades espirituales y terrenas.

Beneficiarios	Caridad y donaciones en metálico	Caridad y entrega de objetos	Construcciones y fundaciones	Transferencia de propiedades
Iglesias	Entrega 10.000 denarios a las iglesias de Britania. Sumas similares también fueron concedidas a las iglesias de Occidente.	Dona vestidos de seda para los altares y las iglesias. Entrega ornamentos litúrgicos y lámparas.	Construye altares.	
Monasterios	Donación de monedas de oro para monasterios, monjes y vírgenes.Reparte dinero de la venta de posesiones del Norte de África a religiosos. Concede rentas. Reparte oro y plata a Pablo, un monje de Dalmacia. Entrega 10.000 denarios a monjes exiliados. Reparte dinero a los monasterios de santos monjes y vírgenes de Egipto, según lsa necesidades de cada uno.		Construye en África dos monasterios propios: uno para 130 mujeres y otro para 80 hombres. Ambos contaban con esclavos y esclavas, y con suficientes rentas. Funda en Jerusalén un monasterio para 90 vírgenes al que proveen de medios materiales. Funda un monasterio de hombres y construye su edificio; emplea una limosna de 200 monedas.	Compra bienes raíces para monasterios, monjas y vírgenes. Dona casas y posesiones. Cede propiedades situadas en Sicilia, Campania y África.

Obispos		Adorna y enriquece la iglesia pobre del obispo Alipio en Tagaste (norte de África). Realiza ofrendas de mantos de oro con perlas, platos de oro y plata.		Dona al obispo Alipio propiedades extensas, con baños y artesanos y orfebres. Incluye altas rentas anuales.
Pobres	En Roma acoge en su casa a enfermos y también los visita. Distribuye: 45.000, 30.000, 20.000 y 10.000 monedas de oro y plata provenientes de las ventas de propiedades urbanas y rústicas de Roma. Reparte el dinero de la venta de posesiones del norte de África a los pobres. Reparte una pequeña cantidad de monedas de oro entre aquellos que se encargaban de los pobres en Jerusalén.	Ofrece alimentos a los indigentes.		
Encarcelados	Recorre las cárceles en Roma.			
Peregrinos	En Roma acoge en su casa a peregrinos y sufraga los gastos de sus viajes.		Construye lugares para su hospedaje.	

Cautivos de los bárbaros	Paga rescate de 2.500 monedas de oro para liberar a cautivos de una isla cerca de Sicilia y concede 500 monedas de oro para sus necesidades. Paga el rescate de una matrona aristocrática. Ayuda a muchos cautivos en África.	Entrega alimentos para paliar la penuria y el hambre.		


Propiedades de Melania la Joven
Britania
Hispania
Italia
Roma
Apulia
Campania
Sicilia
África
Numidia
Mauritania
África Proconsular
India
Distribución de la recaudación
de la venta de propiedades
Occidente
Iglesias
Iglesias de las islas, encarcelados
por deudas y desterrados de sus sedes
10.000 monedas
Jerusalén
Próximo Oriente
Antioquía y regiones dependientes
10.000 monedas
Palestina
15.000 monedas
Egipto y Tebaida
10.000 monedas
Mesopotamia

LAS CUESTIONES MILITARES Y LA HAGIOGRAFÍA DE LA GALIA ALTOMEDIEVAL: MODELOS A EVITAR, A SEGUIR, PROBLEMAS E INTERPRETACIONES

Fernando RUCHESI
(IIGHI-CONICET / Universidad Nacional del Nordeste)

Introducción

Los siglos VI y VII constituyen una época compleja de cambios y transformaciones que se desarrollaron en los territorios que habían formado parte del Imperio Romano, tanto en su mitad occidental como en la oriental (que, a diferencia de la anterior, logró perdurar en el tiempo). En la primera, la llegada y establecimiento de los llamados pueblos bárbaros trajo nuevas configuraciones político-sociales. En ellas, los dos papeles de preponderancia corresponderían a la aristocracia guerrera y a las *élites* que formaban parte de la Iglesia (cuyos miembros, en general, se desempeñaban como administradores de los reinos y consejeros de los soberanos). En estas entidades políticas se sucedieron conflictos y enfrentamientos entre los reyes y las facciones aristocráticas.

En este sentido, los reinos merovingios lograron perdurar y mantener su impronta militar, ya sea a través de los contactos con los *regna* vecinos como de la expansión territorial que se desarrolló hacia el Este. Durante el siglo VII tuvo lugar la segunda unificación de las *Teilreiche* en la Galia franca[1], efectuada durante el reinado de Clotario II (584-629)

[1] Eugen EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche 511-613*, Mainz, Franz Steiner Verlag, 1953.

y sostenida en cierta medida por su sucesor, Dagoberto I (629-639)[2]. Se trató de un contexto político complejo en el que Clotario II de Neustria fue lo suficientemente afortunado para convertirse en el soberano de todas las partes (Austrasia y Burgundia), tras la guerra en la que se enfrentaron los hermanos que las gobernaban, Teoderico II y Teodeberto II (los hijos de Childeberto II de Austrasia y Burgundia). En efecto, tras la derrota y muerte de Teodeberto, luego de la batalla de Zülpich[3], su hermano Teoderico perecería mientras planeaba una campaña contra Clotario II[4]. A partir de ese momento, el rey de Neustria negoció con las aristocracias de Austrasia y Burgundia[5]. Desde ese entonces y hasta la consolidación de los Pipínidas en el poder, el gobierno de los reinos merovingios se caracterizaría por la alternancia de las relaciones de cordialidad y conflicto en lo que atañe al vínculo entre soberano y aristocracias locales[6].

Desde el punto de vista religioso y cultural, la Galia post-romana asistió a la organización de la Iglesia franca, cuya presencia se manifestó a través de factores tales como la celebración de los concilios y la promulgación de legislación conciliar, la participación de las *élites* episcopales en el gobierno y la administracion de las ciudades. En este proceso, la existencia de una rivalidad entre los obispos y los *duces* o *comites*, en relación al gobierno territorial, fue un tema común.

A finales del siglo VI, con la llegada de Columbano a la Galia, comenzó a desarrollarse un nuevo modelo de devoción cristiana que influenciaría a la aristocracia franca[7] y que haría que esta se involucrase en el esquema del llamado monacato irlandés, acelerando e impulsando

[2] Patrick J. GEARY, *Before France and Germany. The Creation & Transformation of the Merovingian World*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 151.
[3] Fernando RUCHESI, "Creencia, lazo social y estrategias políticas en la Galia merovingia a través de sus fuentes historiográficas", en Alejandro MORIN (ed.), *Creencia, poder y lazo social en la Edad Media*, Buenos Aires, Filosofía y Letras-UBA, 2019, pp. 122-123.
[4] Jamie KREINER, "Merovingian Hagiography", en Bonnie EFFROS e Isabel MOREIRA (eds.), *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 522.
[5] Paul FOURACRE, "Francia in the Seventh Century", en IDEM (ed.), *The New Cambridge Medieval History. Vol. 1 c. 500-c. 700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 373-375.
[6] Ian WOOD, *The Merovingian Kingdoms. 450-751*, Londres, Longman, 1994, p. 221.
[7] Edward JAMES, *The Franks*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 130.

la adopción y difusión de los preceptos de los monjes irlandeses. Se trataba de una institución de carácter rural a la cual la aristocracia franca se asoció mediante una participación más activa en la fundación de iglesias y monasterios[8], al igual que en las políticas de patronazgo[9], como ser donaciones de tierras e inmunidades. Del mismo modo, la monarquía merovingia[10] también aportó sus contribuciones y la impronta que tuvo durante las primeras etapas del desarrollo de este movimiento[11].

En este contexto político y cultural, la expansión del monacato irlandés hacia al norte de la Galia (a partir de la fundación de Luxeuil[12]) habría fomentado la difusión y proliferación de *vitae*[13], en su mayoría anónimas[14]. En comparación con las obras compuestas durante el siglo VI, estos escritos tuvieron otras características en lo que respecta a los santos retratados y también en lo que atañe a la relación establecida entre estos y las comunidades religiosas y grupos laicos.

A partir de todo lo expuesto, el objetivo de este trabajo es, en primer lugar, analizar textos hagiográficos que fueron compuestos en la Galia (en su mayoría, durante el período merovingio), a fin de caracterizar las aspiraciones y deseos manifestados por los protagonistas de las obras, muchos de los cuales se relacionan con elementos de una identidad militar. En segundo término, se indagará acerca del accionar de aquellos que se dedi-

[8] A diferencia de lo que ocurría durante el siglo VI, en que la aristocracia de origen galorromano del sur de la Galia era el grupo principal que se ocupaba de llevar adelante las políticas de patronazgo, fundación de iglesias y monasterios. Véase JAMES, *op. cit.*, pp. 129-131.
[9] GEARY, *op. cit.*, p. 173.
[10] En este proceso se destacó la relación del monje y sus seguidores con Gontrán de Burgundia (561-592), quien le dio permiso a Columbano para instalarse en sus territorios. Como resultado, se llevaron a cabo las fundaciones de Annegray, Luxeuil y Fontaine. Cfr. Alexander O'HARA, *Jonas of Bobbio and the Legacy of Columbanus. Sanctity and Community in the Seventh Century*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 40-41.
[11] Yaniv Fox señala que los soberanos merovingios tuvieron una influencia destacable en relación con el monacato irlandés, en un primer momento. Ya entrado el siglo VII, este papel sería ocupado por la aristocracia franca. Véase Yaniv FOX, *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 43-44.
[12] WOOD, *op. cit.*, pp. 246-247.
[13] Jamie KREINER, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 7.
[14] Paul FOURACRE y Richard A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester, Manchester University Press, 2013, p. 66.

caban a las actividades militares, a partir del estudio de ciertos episodios de esos mismos relatos, haciendo hincapié, además, en los valores de conducta asociados a los grupos militares.

La hipótesis que guía estas páginas entiende que, en la Galia merovingia, la composición y difusión de las *vitae* tenían el objetivo de postular modelos de comportamiento, en un ámbito caracterizado por los conflictos entre las distintas partes de los reinos, como también por las disidencias internas existentes al interior de estas jurisdicciones (pensemos en las disputas entre los miembros de las aristocracias locales de Neustria y de Austrasia, y entre ellos con los integrantes de la Iglesia). Dado que las *élites* laicas tenían a su cargo funciones de gobierno y otras relacionadas con la esfera militar, las *vitae* insistían en difundir ejemplos de santos que exhibieran virtudes asociadas a lo marcial. Esto se debía a que las citadas *élites* constituían parte de la audiencia total de estos textos. Así, se trató de un intento, por parte de los escritores, de demostrar al público que existía otro modelo de conducta e *imitatio* de las cosas militares, destinado especialmente a las aristocracias laicas o guerreras, en un contexto marcado por los enfrentamientos, el accionar de las bandas armadas y el lenguaje de la violencia.

Lo que no se debe hacer: el personaje militar y sus malos comportamientos

El tema de la mala conducta de los soldados tiene una larga trayectoria en la Antigüedad. Un ejemplo del siglo V lo encontramos en la *Pasión de los Mártires de Agaune*, texto que describe el comportamiento de los soldados (romanos, en este caso), junto con los posibles conflictos que se habrían generado entre ellos y las comunidades con las que se relacionaban[15]. Se trata de una obra compuesta por Euquerio de Lyon en la Galia del siglo V y que intentaría caracterizar el contexto de la perse-

[15] Ramsay MacMullen ya había abordado estos puntos en su clásico *Soldier and Civilian*. El autor señalaba que los soldados romanos debían participar en la construcción de diferentes obras públicas (murallas, puentes, etc.), siempre y cuando no estuvieran en una campaña militar. El autor indicaba que los oficiales a cargo consideraban necesaria esta situación para evitar las extorsiones y malos comportamientos de los soldados, de cara a las poblaciones en las que te-

cución de los primeros mártires cristianos, en época romana[16]. El relato destaca el caso de Víctor, un militar retirado que era cristiano y que fue asesinado por soldados romanos que se encontraban repartiendo los bienes de otro cristiano que habían matado, mientras festejaban tal reparto. Víctor rechazó la invitación que los soldados le hicieron para celebrar con ellos, señalando así su lealtad para con el individuo asesinado y con los cristianos que eran perseguidos[17]. Este caso resulta interesante puesto que Euquerio intenta demostrar cómo los cristianos compartían ciertas costumbres que eran propias del *ethos* militar militar romano, como la lealtad, en esta ocasión. El sacrificio de Víctor, al afirmar su fe y negarse a participar del festejo de los soldados, a juicio del autor, tendría la finalidad de subrayar la camaradería y el compromiso de cara a los soldados cristianos que fueron asesinados, planteándose como una especie de sentimiento de cohesión. A su vez, buscaría subrayar la impiedad y falta de empatía de aquellos militares que se repartían los bienes de los muertos.

Algunas de las *vitae* compuestas en la Galia franca del siglo VI nos proporcionan ejemplos similares[18]. La mayoría de estos textos pertenecen a Gregorio de Tours, siendo la excepción aquellos redactados por Venancio Fortunato[19]. En el caso del primero, muchas de las descripciones sobre los seguidores armados de los reyes merovingios se destacan por el mal accionar de las huestes, entre las que podemos señalar la sustracción

nían asiento. Véase Ramsay MACMULLEN, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1967, pp. 32-33, 85-87.

[16] Tim VIVIAN, Kim VIVIAN, Jeffrey Burton RUSSEL y Charles CUMMINGS (eds. y trads.), *The Life of the Jura Fathers. The Life and Rule of the Holy Fathers Romanus, Lupicinus, and Eugendus, Abbots of the Monasteries in the Jura Mountains*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1999, pp. 187-188.

[17] *Uictor autem martyr nec legionis eiusdem fuit neque miles, sed emeritae iam militiae ueteranus. Hic cum iter agens subito incidisset in hos qui passim epulabantur laeti martyrum spoliis atque ab his ad conuescendum inuitatus prolatam ab exultantibus per ordinem causam cognouisset, ac detestatus conuiuas detestatusque conuiuium refugiebat requirentibusque ne et ipse forsitam Christianus esset...*, *Pasión de los Mártires de Agaune*, 6. Sigo la edición de K. WOTKE (ed.), *Sancti Evcherii Lvgdvnensi*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1894 (CSEL, 31).

[18] En este sentido, cabe destacar que estos textos reúnen, junto con sus *Decem Libri Historiarum*, una parte importante de la información que nos permite comprender el contexto socio político y cultural de los reinos merovingios en ese período. Véase Paul FOURACRE, "Merovingian History and Merovingian Hagiography", *Past and Present*, 127 (1990), p. 4.

[19] Podríamos añadir, en este punto, la *Vita Sanctae* Radegundis y la *Vita Sancti Martini*, ambas compuestas por Venancio Fortunato. Véase WOOD, *op. cit.*, p. 27.

de bienes y objetos suntuosos pertenecientes a iglesias, como también los intentos, por parte de la autoridad laica al mando, de hacerse con tierras eclesiásticas o, incluso, los malos tratos que reciben las comunidades locales. Por ejemplo, al referirse a los milagros del mártir Dionisio, Gregorio describe cómo uno de los seguidores del rey Sigiberto de Austrasia (561-575) se apresuró a dirigirse a la iglesia del mencionado santo, durante el asedio de París, a fin de sustraer algún objeto de valor. Este robaría una seda bordada en oro, solo para morir poco tiempo después. Otro personaje intentó, en el mismo contexto, adentrarse en la tumba del santo para hurtar una paloma dorada que formaba parte de la ornamentación del edificio[20]. En este sentido, llama la atención el hecho de la denuncia de este hecho en particular, por parte del obispo de Tours, si tenemos en cuenta que se trató de los soldados al mando del rey Sigiberto, y fue el mismo soberano quien designó a Gregorio como obispo en Tours[21].

En otro capítulo de la misma obra, se describe el accionar de un tal Bitto, quizás el más importante de los seguidores del *comes* de Britania, Waroch[22]. Según Gregorio, este Britto irrumpió en la iglesia de Saint-Nazaire y tomó el cinturón dorado con ornamentos que formaba parte de las reliquias de dicha iglesia[23]. En otra de sus caracterizaciones sobre la mala conducta de los grupos militares, Gregorio de Tours va incluso más lejos al describir los desórdenes causados por las huestes en el reino

[20] *Tempore vero, quo Sigibertus rex cum exercitu ad urbem illam venit et maximam vicorum eius partem incendio concremavit, quidam de primoribus eius ad basilicam antedicti martyris properat, non orationis devotione, sed tantum tu aliquid fraudaret* […] *pallam holosiricam auroque exornatam et gemmis, quae sanctum tegebat sepulchrum, temerario ausu diripuit secumque sustulit* […] *dum columbam auream lancea quaerit elidere...*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Mártires*, 71. Sigo la edición de B. Krusch, *Liber in Gloria martyrum*, en B. KRUSCH (ed.), *Gregori Episcopi Turonensis Miracula et Opera Minora*, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum 1.2, Hannover, 1885.

[21] Adriaan BREUKELAAR, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpreted in their Historical Context*, Gotinga, Vanderhoeck & Ruprecht, 1994, p. 41.

[22] Sobre Waroch, véase J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume III A.D. 527-641. Volume IIIB (Kâlâdji-Zudius)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 1402-1403.

[23] *Quo recedente, Britto quidam ex satellitibus Warochi Brittanorum comitis et primus cum eo adfuit, ablatoque violenter apparatu balthei, ipsum quoque baltheum repetit*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Mártires*, 60.

visigodo, en particular afectando a instituciones religiosas. En *Gloria a los Confesores*, el autor explica que una parte de los miembros del ejército que Leovigildo (572-586) comandaba para combatir contra su hijo Hermenegildo[24], violentaron las posesiones del monasterio de San Martín situado entre Sagunto y Cartagena[25].

Pero los integrantes de los ejércitos no solo se contentaban con sustraer objetos suntuosos; algunos optaban por posesiones de mayor valor. En general, esos actos manifiestan la rivalidad entre los poderes laicos y eclesiásticos, específicamente entre los obispos o abades y aquellos individuos que se desempeñaban en el gobierno o al mando de fuerzas militares[26]. Así, nos enteramos del caso del *comes* Gomacharius, quien intentó apropiarse de tierras que pertenecían a la catedral de Agde. La narración caracteriza, una vez más, la dinámica de conflicto que solía tener lugar entre el *comes* o el *dux* local con el obispo en relación al ejercicio del poder y el control de ciertas propiedades[27]. En esta oportunidad, el prelado era León, quien buscaba negociar con el *comes*. El relato finaliza con la muerte de Gomacharius y la recuperación del predio por parte de la catedral[28].

Otro episodio es el de Ara, un *dux* del ejército de Teodorico el Grande (493-526) que se encontraba al mando en la ciudad de Arles[29].

---

[24] Santiago CASTELLANOS, *The Visigothic Kingdom in Iberia. Construction and Invention*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2020, p. 22. Sobre la rebelión de Hermenegildo durante el gobierno de Leovigildo (572-586) véase, asimismo, R. BARROSO CABRERA, J. MORÍN DE PABLOS e I. M. SÁNCHEZ RAMOS (eds.), *Thevdemirvs Dvx el último godo. El ducado de Aurariola y el final del reino visigodo de Toledo*, Madrid, Audema, 2018, pp. 33-38.

[25] *Cum Leuvieldus rex contra filium suum ambularet, atque exercitus eius, tu adsolet, graviter loca sancta concuteret, monasterium erat Sancti Martini inter Sagonthum atque Cartaginem Spartariam […] Advenientibus autem Gothis ac diripientibus res monasterii, quae sine custode remanserant...*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Confesores*, 12. Sigo la edición de B. Krusch, *Liber in Gloria confessorum*, en KRUSCH (ed.), *Miracula et Opera Minora*.

[26] Paul FOURACRE, "From Gaul to Francia. The Impact of the Merovingians", en EFFROS y MOREIRA (eds.), *op. cit.*, p. 45.

[27] Gregory I. HALFOND, *Bishops and the Politics of Patronage in Merovingian Gaul*, Londres, Cornell University Press, 2019, p. 54-55.

[28] *Eclesia quoque Agatensis urbis, quae sancti Andreae apostoli reliquiis plaudit, plerumque gloriosis inlustratur miraculis, pervasores rerum suarum saepius arguit. Denique Gomacharius comes agrum eclesiae ipsius pervadit. Tunc Leo, episcopus huius eclesiae valde maestus concurrit ad eum...*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Mártires*, 78.

[29] Teodorico el Grande intervino en el sur de la Galia tras la batalla de Vouillé, en ayuda de los visigodos, puesto que existía una alianza entre Teodorico y Alarico II (484-507), cimentada

Ara envió a dependientes (*pueri*) a capturar al arcipreste de la ciudad de Nîmes, a quien detestaba, a fin de demostrarle quién era el que ejercía el control real de esa jurisdicción. Los soldados se equivocaron y en su lugar raptaron a un archidiácono, Baudilio. Debido al error, el *dux* compensó a Baudilio con regalos y más tarde, tras la muerte del obispo de Nîmes, nombró a Baudilio como tal[30].

Un ejemplo adicional de estos abusos por parte de la autoridad militar es el del *comes* Leudast[31]. Gregorio señala que aquel le impidió regresar a su hogar a un muchacho de París (*Puer Parisiacus*) que destacaba por sus habilidades en artesanía y cuya condición era la de libre (*erat enim ingenuus genere*)[32]. En su propósito de dar a conocer los milagros de San Martín, el obispo de Tours refiere que el muchacho se había curado de una lesión que tenía en su mano en la iglesia de este santo. Además, el propio san Martín había intercedido haciendo que Leudast lo liberase. Se trata, entonces, de otro cuestionamiento a los abusos y malas prácticas de la autoridad militar: no en vano el tema es recurrente en fuentes de diversa categoría, como actas conciliares[33] o legislación[34]. Debemos tener

---

con el matrimonio de la hija de Teodorico, Teodegonda. De tal manera, el rey ostrogodo se encargó de la administración del reino visigodo durante la minoría de edad de su nieto, Amalarico (522-531), aproximadamente por quince años. En este contexto, Arles se convirtió en la sede de la Prefectura de la Galia del reino ostrogodo. Véase Herwig WOLFRAM, *History of the Goths*, Los Angeles, University of California Press, 1990, pp. 309-310.

[30] *Ara vero Theoderici regis Italici dux, dum in Arelatensi urbe resederet, extetit ei quidam archipresbiter paruchiae Nemausensis invisus. Tunc fervens felle, contra eum misit pueros […] Et statim dignis honoratum muneribus remisit ad urbem, quem in tanto amore pro ipsa martyris reverentia dilexit in posterum, tu, decedente urbis illius sacerdote, isum sacerdotem mandaret institui*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Mártires*, 77.

[31] Ian WOOD, "The Individuality of Gregory of Tours", en K. MITCHELL e Ian WOOD (eds.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2002, p. 44.

[32] *Audiens autem Leodastis, qui tunc Turonicum regebat comitatum, quod talis artifex esset, calumniari coepit, dicens: "Refuga es tu dominorum, nec tibi licebit ultra per diversa vagare". Et vinctum domui suae custodiendum diregit*, GREGORIO de TOURS, *Milagros del obispo San Marín*, 58. Sigo la edición de B. Krusch, *Liber I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, en KRUSCH (ed.), *Miracula et Opera Minora*.

[33] Es interesante tener en cuenta que el canon XVII del concilio de Chalon-Sur-Saône, del siglo VII, penaliza este tipo de actitudes, por parte de los laicos: ...*Quae a sacerdotibus necesse est quohercere, ita sancta synodus instituit, tu nullus secularium nec in ecclesia nec infra atrium ipsius eccleseae qualecumque scandalum aut semultatis penitus excitare non presumat nec arma trahere aut quecumque ad uulnerandum uel interficiendum penitus appetere* (c. 17). Para los concilios de época merovingia, sigo la edición de Carl DE CLERCQ, *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, Turnhout, Brepols, 1963 (Corpus Christianorum Series Latina, CXLVIII A).

[34] Véase, por ejemplo, el capítulo XIV de la Ley Sálica y los capítulos XLV y LXVII de las leyes de los ripuarios. Sigo las ediciones de Karl August ECKHARDT (ed.), *Pactus Legis Salicae*,

en cuenta, igualmente, que el conde Leudast fue uno de los enemigos acérrimos de Gregorio de Tours y, en los *Decem Libri Historiarum*, el obispo aprovecha cada oportunidad para criticarlo[35]: lo describe, por ejemplo, ingresando en una iglesia llevando armas y ataviado con equipamiento militar[36].

Finalmente, los milagros de Rogaciano, Donato y Similino presentan una imagen del ejército que recurre a un viejo tópico: la barbarie. En su obra, Gregorio de Tours se refiere a la hueste que acompañaba a Clodoveo (481-511) durante su asedio a la ciudad de Nantes como *bárbaros* (*barbarica vallaretur obsidione*). Según el relato, los santos mencionados lograron aterrorizar a este ejército (*omnis phalanga hostilis*) a través del cántico de coros (siendo uno de los que estaba al mando durante el sitio, Chillo, quien fuera testigo de este milagro[37]).

Por su parte, Venancio Fortunato también alude a desórdenes generados por las tropas al mando de Clodoveo y de Clotario I en su *Vita Radegundis*[38], apelando igualmente a la idea de barbarie. Lo hace en el segundo capítulo de la obra, señalando que Radegunda fue tomada como cautiva tras un acuerdo que los francos establecieron con los turingios[39]. Fortunato indica, además, que los francos devastaron la región habitada

---

MGH Leges Nationum Germanicarum 4,1, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1962, y de Franz BEYERLE y Rudolf BUCHNER (eds.), *Lex Ribvaria*, MGH Leges Nationum Germanicarum 3,2, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1954.

[35] WOOD, *Merovingian Kingdoms...*, pp. 86-88.

[36] *Qui, adsumpto, ut diximus, comitatu, in tali levitate elatus est, ut in domo ecclesiae cum toracibus atque loricis, praecinctus pharetra et contum namu gerens, capite galeato ingrederetur, de nullu securus, quia omnibus erat adversus*, GREGORIO de TOURS, *Decem Libri Historiarum*, V.48. Sigo la edición de B. KRUSCH, *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum 1.1, Hannover, 1885.

[37] *Apud urbem vero Namneticam duo sunt martyres pro Christi nomine iugulati, quorum unus Rogatianus, alter Donatus est vocitatus. Habetur ibi etiam et Similinus magnus confessor. Igitur cum supra dicta civitas tempore Chlodovechi regis barbarica vallaretur obsidione*, GREGORIO de TOURS, *Gloria a los Mártires*, 59.

[38] Jason GLENN, "Two Lives of Saint Radegund", en IDEM (ed.), *The Middle Ages in Texts and Texture. Reflections on Medieval Sources*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, pp. 57-59.

[39] Radegunda, según Fortunato, Gregorio de Tours y Baudovina (quien también le dedicaría una *vita* a comienzos del siglo VII), pertenecía a la familia gobernante del Territorio de Turingia. Véase Jo Ann MCNAMARA, John E. HALBORG y Gordon WHATELY (eds.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Londres, Duke University Press, 1992, pp. 60-61.

por los turingios con su barbarie, arrasando el territorio y llevándose cautivos[40].

El mismo autor además se refiere al conflicto desatado entre ciertos intereses de las esferas militar y religiosa. Se trata de un episodio en el que Radegunda ayuda a unos prisioneros tras escuchar sus súplicas, durante la estancia de la reina en Péronne. De acuerdo con el relato, aquellos que estaban a cargo de aquel sitio mintieron a Radegunda diciéndole que los suplicantes eran mendigos que buscaban limosnas (*mentiuntur ministri, quod mendicorum turba quaereret elemosinam*)[41]. Los prisioneros, incluso, fueron silenciados por un juez[42]. Al enterarse, la reina decidió liberarlos y el texto acaba dándonos a entender que los oficiales a cargo fueron sentenciados y enviados a prisión, en lugar de los encarcelados[43].

Otras *vitae* redactadas durante el siglo VIII hacen énfasis en los malos comportamientos de los soldados, a modo de ejemplos que no se deben seguir. Uno de estos casos figura en el capítulo V de la *Vida de San Bonifacio*: durante su travesía por los Alpes en el invierno, el santo, junto con otros viajeros, lograron refugiarse con los lombardos y escapar así de la salvaje ferocidad de la soldadesca indisciplinada[44]. De igual

[40] *Quae cum summis suis parentibus brevi mansisset tempore, tempestate barbarica Francorum victoria regione vastata, vice Israhelitica exit et migrat de patria. Tunc inter ipsos victores, cuius esset in praeda regalis puella, fit contentio de captiva...*, VENANCIO FORTUNATO, *Vida de Santa Radegunda*, I.2. Sigo la edición de B. Krusch, *De Vita S. Radegundis Libri II*, en B. KRUSCH (ed.), *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae Sanctorum*, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum 2, Hannover, 1888.

[41] En este punto, es probable que Venancio Fortunato intentara comparar a Radegunda con el modo de actuar de los obispos de alto rango, esto es, organizando la caridad para los pobres y encargándose de la liberación de los criminales. Véase E. T. DAILEY, *Radegund. The Trials and Triumphs of a Merovingian Queen*, Oxford, Oxford University Press, 2023, p. 39.

[42] El pasaje utiliza el término *iudex*, declinado. Podría haberse tratado de un *comes* que, en la sociedad merovingia contaba con funciones de justicia. Véase G. I. HALFOND, "Corporate Solidarity and its Limits within the Gallo-Frankish Episcopate", en EFFROS y MOREIRA (eds.), *op. cit.*, p. 282.

[43] *Interea a iudice conpelluntur tacere, qui tenebantur in conpede. Cum vero nox supervenisset, dum sibi cursum diceret, fractis vinculis, soluti occurrunt sanctae de carcere. Quo cognito, reos se viderunt, qui beatae mentiti sunt, dum, qui rei fuerant, de catenis soluti sunt*, VENANCIO FORTUNATO, *Vida de Santa Radegunda*, I.11.

[44] *Omnibusque collectis, per singulos quosque dies, inminentehiemis frigore, profecti sunt multasque sanctorum ecclesias orando adierunt, tu tutius, opitulante altithrono, Alpina nivium iuga transcenderent Langobardorumque erga illos humanitatem mitius sentirent militumque malitiosam superbiae ferocitatem facilius evaderent*, *Vida de San Bonifacio*, 5. Sigo la edición de Levison, *Vita Bonifatii*

modo, en la *Vita Willibaldi*, su autor destaca cómo los hermanos Willibaldo y Wynnebaldo, junto con una compañía de amigos, tuvieron que cruzar los Apeninos tras dejar Lucca. En esas circunstancias, el grupo logró evitar los asaltos de un violento contingente de guerreros gracias a que fueron ayudados por la nieve y los bancos de nubes[45]. Teniendo en cuenta el contexto de composición, quizás podríamos suponer que ambos textos harían referencia a grupos del ejército romano ubicados en Italia en el siglo VIII[46], ya que uno de ellos diferencia a estos soldados de los lombardos. De cualquier manera, en esto también incide un *topos* usual en este tipo de obras, que distingue entre los buenos soldados (generalmente escasos o vinculados a los llamados *Soldados de Cristo*) y aquellos que se dedicaban a lo terrenal y que eran más fáciles de corromper por la necesidad o la ambición.

En el mismo sentido (y a excepción de algunos pocos ejemplos), autores como Gregorio de Tours o su amigo, Venancio Fortunato, recurrían a otros *topoi* antiguos para caracterizar la institución militar de su tiempo, como también las relaciones entre esta y otros actores de la sociedad. Entre dichos *topoi*, podemos mencionar el de la falta de disciplina y escrúpulos de los soldados, como también aquel tema del bárbaro y su ferocidad, ambos muy comunes en textos historiográficos o legales tardorromanos[47]. Por un lado, esto es comprensible debido a que ambos autores poseían una educación basada en el estudio de los clásicos grecolatinos y formaban parte de una tradición literaria que hundía sus raíces en la cultura imperial romana, la cual normalmente exponía (y requería) una auto-legitimación constante de cara a las audiencias para

Auctore Willibaldo, en Wilhelm LEVISON (ed.), *Vitae Sancti Bonifatii Archiepiscopi Moguntini*, MGH Scriptores Rerum Germanicarum in Usum Scholarum 57, Hannover y Leipzig, Hahn, 1905, pp. 1-58.

[45] *Cumque, lustratis Alpium cacuminis glacialique nivium nebulosa turbidine, almi Dei adminiculo sanctorumque sustentaculo cum cunctis contribulum clientello omnique collegum cetu tuti toti tumida militum evaserunt versutias...*, *Vida de San Willibaldo*, 3. Sigo la edición de O. HOLDER-EGGER, *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi*, MGH Scriptorum (in folio) 15/1, Hannover, Hahn, 1887, pp. 80-117.

[46] Vivien PRIGIENT, "Byzantine Administration and the Army", en Salvatore COSENTINO, *A Companion to Byzantine Italy*, Leiden, Brill, 2021, p. 140.

[47] Gabrielle MARASCO (ed.), *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2003.

las cuales escribían. Por otra parte, como obispos y administradores de las urbes en las que se desempeñaban (Tours y Poitiers, respectivamente), seguramente fueron testigos orales y presenciales de prácticas en las que la autoridad laica y sus representantes ejercían el control local a través de la violencia[48]. En relación a este segundo punto y como hombres de Iglesia bien formados en los criterios de la educación romana, se habrían considerado los únicos dotados de una autoridad igual o superior para contribuir al equilibrio de poder.

La hagiografía de la Galia: algunos imaginarios esperados

Tal como señalamos en la introducción de este trabajo, la Galia del siglo VI se caracterizó por la consolidación del dominio franco y la expansión progresiva de su poder[49], a través de campañas militares desde su centro originario situado en el norte del territorio hacia el sur y el este[50]. Con la integración de espacios que habían formado parte de la estructura romana, los obispos se hicieron cargo de la administración de las *civitates*[51]. Muchos de estos procesos los conocemos a través de los *Decem Libri Historiarum* y otros textos de Gregorio de Tours[52]. A este respecto, las vidas de santos representan un papel fundamental para la comprensión de este contexto complejo, dado que proporcionan información relevante sobre las dinámicas de poder y las características que tenía la lucha entre

[48] Guy HALSALL, "Introduction. Violence and Society in the Early Medieval West: An Introductory Survey", en IDEM (ed.), *Violence and Society in the Early Medieval West*, Londres, The Boydell Press, 1998, pp. 16-19.
[49] Martina HARTMANN, *Die Merowinger*, Munich, C. H. Beck, 2021, pp. 19-21.
[50] Las narrativas tradicionales se centran en que los francos habrían estado asentados en el norte de la Galia, siendo probablemente una de las tantas unidades del ejército romano tardío. Así, dichas narrativas coinciden en que la expansión se habría iniciado durante la segunda mitad del siglo V, bajo el mando de Childerico y se habría prolongado hasta la llegada Clodoveo, su hijo, a la cuenca de París, luego de derrotar a Siagrio en la batalla de Soissons del 486. Véase Guy HALSALL, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 269-270.
[51] Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 61-62.
[52] Brian CROKE, "Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms", en Gabrielle MARASCO (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A. D.*, Leiden, Brill, 2003, pp. 381-382.

las esferas laica y eclesiástica en los reinos merovingios. De manera similar, también ofrecen descripciones de los modelos de comportamiento esperados, por parte de los protagonistas de estas obras. Así, uno de los temas recurrentes en la hagiografía de la Antigüedad tardía y la temprana Edad Media del Occidente latino es aquel de la aplicación de las virtudes o comportamientos (esperados o deseados) del hombre santo a quien se considera como tal. En este sentido, muchas de estas virtudes y conductas se encontraban vinculadas a aquellas de la esfera militar romana, particularmente la obligación de cumplir órdenes, someterse a las fatigas, controlar las emociones o respetar la disciplina y la austeridad[53].

Una de las figuras más conocidas que reunía estas características y que sentó el arquetipo de hombre santo a seguir, en Europa occidental, era Martín de Tours. De acuerdo con una tradición literaria que se remonta al siglo IV[54], Martín fue uno de los primeros santos que tuvo orígenes militares y que rechazó las creencias politeístas tradicionales romanas, según lo señala su biógrafo, Sulpicio Severo[55]. De esta manera, la *Vita Martini* se convirtió en el modelo de santidad y del buen accionar del hombre de fe, como también del obispo santo[56]. Su *vita* narra cómo Martín de Tours dejó el ejército para embarcarse en una jornada espiritual con la que intentaba cambiar el mundo en el que vivía (lo que incluía acciones como desarticular los cultos y la idolatría en la Galia, junto con políticas de protección y apoyo a los más necesitados)[57]. Pero también fue representado como un hombre que abandonó la vida en las ciudades para encontrar el contacto con la divinidad en el silencio de los desiertos y espacios naturales[58].

---

[53] A. D. LEE, *War in Late Antiquity. A Social History*, Londres, Blackwell, 2007, pp. 147-148.
[54] Raymond VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Los Angeles, University of California Press, 1985, pp. 59-62.
[55] Sobre Sulpicio Severo, véase Ghislaine De SENNEVILLE-GRAVE, *Sulpice Sévère. Chroniques. Introduction, texte critique, traduction et commentaire*, París, Cerf, 1999.
[56] Sobre la *Vita Martini*, véase Jacques FONTAINE (ed. y trad.), *Vie de Saint Martin. Introduction, texte et traduction*, París, Cerf, 1967.
[57] Thomas F. X. NOBLE & Thomas HEAD (eds. y trads.), *Soldiers of Christ. Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 1995, p. xxvi.
[58] Averil CAMERON, *Christianity and the Rethoric of Empire, the Development of Christian Discourse*, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 57.

Este conjunto de temas que relacionaban las virtudes marciales con aquellas de auto-contención y moderación fue difundido por la fe cristiana y continuaría presente en gran parte de las *vitae* compuestas en el Occidente post-romano, tanto en aquellas asociadas a varones como a mujeres. Los primeros hagiógrafos del Occidente tardorromano adaptaron así la *virtus* romana, normalmente asociada con lo masculino en el mundo mediterráneo[59], a fin de moldear a los santos, sus comportamientos y milagros. La audiencia de estos textos era de origen aristocrático[60] y estaba familiarizada, posiblemente, con el *ethos* militar romano[61]. Así, las obras conjugaban las virtudes sagradas con elementos pertenecientes a la identidad militar. Una de las comparaciones más características es aquella que tiene que ver con las armas y el equipamiento, tal como aparece en el de Romanus, uno de los santos incluidos en la *Vita Patrum Iurensium*:

> Así, como aquel que prometió en los Evangelios 'Te daré una boca y sabiduría que tus enemigos no serán capaces de resistir', tan raudamente el santo padre tomó el escudo y la espada del apóstol contra el espíritu del antiguo enemigo, que con la ágil hoja de la palabra de salvación cortó la cabeza del enemigo con forma de serpiente[62].

---

[59] En este sentido, ya en la República tardía y el Alto Imperio, estas virtudes se encontraban asociadas a la masculinidad y, por ende, debían ser cultivadas por los miembros del *exercitum*, especialmente por los soldados. Así, la *virtus* señalaba la necesidad de la disciplina militar más allá de toda cuestión, puesto que la alternativa a dicha disciplina era la afeminación, la cual era considerada vergonzosa y desagradable, incluso cuando no existía una derrota militar. En este punto, sigo los planteamientos de Sara Elise PHANG, *Roman Military Service. Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 33-34.

[60] Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 14.

[61] Michael Edward STEWART, *The Soldier's Life. Martial Virtues and Manly Romanitas in the Early Byzantine Empire*, Leeds, Kismet Press, 2016, pp. 46-48.

[62] *Tunc pater sanctus, suggerente illo, qui in euangeliis repromisit: Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere adversarii vestri, ita contra spiritum persecutoris antiqui apostolici gladii arma corripuit, tu caput anguiferi hostis salutaris verbi acie estina obtruncatione praecideret*, *Vita Sancti Romani Abbatis*, 11. Sigo la edición de B. KRUSCH, *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*. MGH SRM 3, Hanover, Hahn, 1896, pp. 125-166. La frase proviene de Efesios, 6: 17-20, "y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios".

El texto equipara la palabra y sabiduría de Romanus con su escudo y espada: no necesita armamento para desempeñarse, aunque representa el papel de un soldado espiritual. Un paralelismo de esto aparece en la *Vida de Anstruda*: la protagonista se caracteriza por utilizar "el escudo de la paciencia"[63]. Se trata de otra metáfora en la que se instrumentaliza una virtud (la paciencia, en este caso) a través del simbolismo de un elemento del equipamiento militar, como es el escudo.

Otro tópico relacionado al anterior es el de la caracterización de *miles* aplicada a algunos santos. Para el siglo VI, tenemos un caso en los textos de Gregorio de Tours, en los que el autor recurre al calificativo "soldado de Cristo" (*miles Christi*), obviamente, para referirse a los protagonistas de dos de sus relatos: el mártir Julián[64] y el propio San Martín de Tours[65]. Esto resulta interesante ya que no es habitual hallar, en la hagiografía franca del siglo VI, esta asociación entre lo militar y lo sagrado. Por el contrario, dicha asociación sí se vuelve un tema recurrente en las obras hagiográficas del siglo VII: la reina Baltilda (639-658), por ejemplo, es caracterizada de esta manera en su *vita* al decidir dejar las funciones reales para ingresar en un monasterio[66].

Esta condición de soldado tiene que ver con una serie de virtudes: prestar un servicio y ser leal a la entidad a la que se sirve (sea esta una ciudad, un Estado o una personalidad). Con respecto a la primera cualidad, la *Vita Audoini Episcopi Rotomagensis*[67], por ejemplo, señala

---

[63] *Sed virgo beatissima omnia quae sunt mundi transitoria esse intelligens, patientiae se clipeo armabat; didicerat enim humilis esse inter prsopera et inter adversa esse secura...*, *Vida de Anstruda*, 9. Sigo la edición de Wilhelm LEVISON, *Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis*, en Bruno KRUSCH y Wilhelm LEVISON (eds.), *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici*, MGH SRM 6, Hannover y Leipzig, Hahn, 1913, pp. 64-78.

[64] *...et perderet miles Christi coronam gloriae, si legitime non certasset*, GREGORIO de TOURS, *Pasión y milagros del Mártir San Julián*, 1. Sigo la edición de B. KRUSCH, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, en KRUSCH (ed.), *Miracula et Opera Minora*, pp. 112-133.

[65] *"Ego sum Martinus, miles Christi, absolutor vester. Abscedite cum pace et abite securi!"*, GREGORIO de TOURS, *Milagros del obispo San Marín*, IV.26.

[66] *Iamque domno Chlothario, filio eius, adulto, cum consensu obtimatum suorum relicta cura regalis palatii, Christo domino militaturam in monasterio quod ipsa construxerat suprascripto sub oboedientia domnae Bertilae se subdidit abbatissae*, *Vida de Santa Bertila*, 7. Sigo la edición de W. LEVISON, "Vita Bertilae abbatissae Calensis", en KRUSCH y LEVISON, *Passiones vitaeque…*, pp. 95-109.

[67] La *Vita Audoini Episcopi Rotomagensis* fue compuesta durante la transición que va del final del siglo VIII al comienzo del IX por un autor anónimo que probablemente haya sido un monje.

en relación al protagonista que "el Señor moldeó a su soldado para que sirviera en las altas dignidades terrestres sin denegar las celestiales"[68]. La obra ofrece, asimismo, otra imagen ideal acerca de lo militar, en la que se hace hincapié en el servicio y en las aspiraciones de los soldados. El autor anónimo indica que, "al igual que el soldado que ansía la majestuosidad de los Alpes y las crestas de los Pirineos, envejecer en sus campos de nieve, él se arrojó al peligro por su amor a Dios y a sus discípulos"[69]. La equiparación con el posible (¿e irónico?) deseo de un militar de habitar en lugares remotos y fríos es, por un lado, una cuestión relacionada al estereotipo de la masculinidad romana. Los ambientes adversos de este tipo serían útiles para exponer al soldado a fatigas, con lo cual se moldearía la *disciplina militaris* de la época romana clásica[70]. Sin embargo, esta inferencia sobre aquello que desea un personaje castrense puede hasta resultar curiosa si tenemos en cuenta algunos de los mensajes que fueron conservados en las tabletas de Vindolanda[71], los cuales dan a entender que los legionarios debían padecer penurias e incomodidad en Britania debido al riguroso clima de la isla[72].

Paul Fouracre señala que se habría tratado de alguien que residía en la región de Neustria debido al uso del término *Franci*, para referirse a los habitantes de la misma Neustria, como hicieron otros textos de la época, como el *Liber Historiae Francorum* o la *Vita Balthildis*. Véase FOURACRE y GERBERDING, *op. cit.*, pp. 133-134.

[68] *Sicque Dominus suum militem informavit, ut sic ministraret fascibus terrenis, quatenus non denegaret caelestibus*, *Vita Audoini Episcopi Rotomagensis*, 3. Para esta obra, sigo la edición de W. LEVISON, *Vita Audoni Episcopi Rotomagensis*, en B. KRUSCH y W. LEVISON (eds.), *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici*, MGH SRM 5, Hannover, Hahn, 1910, pp. 536-567.

[69] *Avidus milis Alpeum celsitudine et Perinei iuga, nivale inveterata congerie, ob amorem Domini eiusque Discipulorum se dedit pericula*, *Vita Audoini Episcopi Rotomagensis*, 10.

[70] Pat SOUTHERN y Karen Ramsay DIXON, *The Late Roman Army*, Londres, B. T. Batsford, 1996, p. 54.

[71] Se trata de un conjunto importante de tablillas de madera, datadas entre el siglo I y II, y halladas en los restos del fuerte romano de Vindolanda, situado en el Muro de Adriano, en el norte de la actual Inglaterra. Las tablillas ofrecen información valiosa sobre la vida cotidiana de la fortaleza, especialmente en lo que se refiere a los pedidos de los soldados y a los envíos de artículos de uso diario. Sobre el *castrum*, véanse los trabajos clásicos de Robin BIRLEY, *Vindolanda. A Roman Frontier Post on Hadrian's Wall*, Londres, Thames and Hudson, 1977 y de A. K. BOWMAN y J. D. THOMAS, *Vindolanda: The Latin Writing-Tablets*, Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, 1983.

[72] Kasper Grønlund EVERS, "The Vindolanda Tablets and the Ancient Economy", *BAR British Series*, 544 (2011), p. 16. Se destaca, en este sentido, una tablilla que describe un envío de calcetines de lana, sandalias y calzoncillos. Véase BOWMAN y THOMAS, *op. cit.*, p. 50.

Consideraciones finales

Como pudimos apreciar a lo largo de este trabajo, muchos de los textos hagiográficos compuestos en la Galia tardorromana y franca reflejan problemáticas que se repiten en torno a las cuestiones militares, además de presentar una suerte de continuidad dentro del género literario mismo. En función de lo expuesto, podemos sintetizar lo siguiente: por un lado, resulta interesante la pervivencia del *topos* de la falta de disciplina de los soldados en este tipo de producción. Según vimos, esta característica está presente en textos compuestos durante el siglo V y en períodos posteriores. En muchas ocasiones, no hallamos más información sobre los posibles soldados a los que se alude: a veces sabemos que son romanos, mientras que, en otras ocasiones, solo se apela al uso genérico del sustantivo *miles*, en singular o plural. Como es habitual a la hora de interpretar fuentes antiguas, estas descripciones y usos de *topoi* probablemente estarían representando el presente en que escribieron los autores de las narraciones, más que el pasado o el contexto que buscaban evocar[73].

Por otra parte, podemos señalar que existió una caracterización de mártires y santos de la Galia como soldados de Cristo, ya sea en textos del siglo V como del VI y del VII. Las obras también ofrecen una suerte de instrumentación "militar" de algunas de las virtudes de sus protagonistas, cuyo objetivo habría sido el de facilitar el acercamiento de las instituciones eclesiásticas a las comunidades francas, particularmente durante los siglos VI y VII. Esto se habría logrado a través de la creación y difusión de modelos de comportamiento, transmitidos a través de las hagiografías, en los que la implementación de construcciones identitarias relacionadas con lo marcial (la camaradería, la lealtad, el esfuerzo y el uso de metáforas acerca del armamento: el escudo como la paciencia, la palabra como la espada) habrían sido fundamentales.

La presencia de estos temas que relacionan el *ethos* de los hombres y mujeres santos (como modelos a seguir) con ciertos aspectos de la identidad militar, habría tenido su razón de ser en las estrategias imple-

[73] Guy HALSALL, "The Sources and their Interpretation", en FOURACRE (ed.), *The New Cambridge Medieval History…*, pp. 67-68.

mentadas por la Iglesia ante la instalación y consolidación del dominio franco en la Galia hacia finales del siglo V y durante el siglo VI. Se trató de un contexto dinámico que se caracterizó, en un primer lugar, por la concentración del poder político en manos del rey Clodoveo (481-511), tras deshacerse de sus rivales políticos en la región (Ragnachar de Cambrai o Chalarico[74], por ejemplo). En segundo término, por la lucha por posiciones de poder –a fin de lograr el dominio efectivo de la región– que se desarrolló entre los hijos y nietos del mencionado Clodoveo durante gran parte del siglo VI.

En este sentido, los textos del siglo VII hacen un mayor énfasis sobre la asociación de los rasgos del santo con elementos de la identidad militar. En las obras del siglo VI que hemos cotejado es difícil hallar esta vinculación. Por el contrario, las hagiografías de este último siglo presentan ejemplos relacionados con la mala conducta de los grupos militares y los abusos por parte de los líderes a cargo de los mismos. Creemos que este cambio en la matriz de pensamiento se habría debido a la mayor aceptación del cristianismo, por parte de las *élites* francas, durante el siglo VII. Hacia la primera mitad de esa centuria, los integrantes de dichas *élites* ya habían adoptado costumbres relacionadas con el culto de manera más profunda. Además, se habrían relacionado con el proceso de expansión del monacato irlandés (evidenciado en la construcción de iglesias privadas y monasterios, junto con las donaciones de tierras y la concesión de inmunidades para esas comunidades). En el siglo VII la aristocracia franca se había convertido tanto en receptora de estas obras (como público), como en productora de las mismas (a partir de la expansión del citado monacato irlandés).

En suma, creemos que se trataría de un intento de generar conciencia, a través de la exhibición de modelos de conducta claramente definidos, acerca de lo que sería correcto o racional en el seno de relaciones intra-comunitarias. Como si se tratara de otro ejemplo más de continuidad con el mundo antiguo, los autores de estos textos plantearon como paradigma, consciente o inconscientemente, los arquetipos militares de

[74] Sobre Ragnachar, véase JAMES, *The Franks*, p. 91. Sobre Chararico, véase M. BECHER, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der Antiken Welt*, Munich, C. H. Beck, 2011, p. 151.

conducta romana, constructos que relacionaban lo racional y lógico con lo masculino. Todo aquello que no podía ser clasificado en estos dos conjuntos, esto es, lo femenino e irracional (incluidos los bárbaros), quedaba fuera, es decir, era lo incorrecto[75]. Así, la asociación de cuestiones militares a los rasgos del prototipo de santo en la Galia franca vino a proporcionar un modelo de comportamiento cuyo hincapié radicaba en el control de la violencia, en un entorno sociohistórico caracterizado por la lucha de los gobernantes de los reinos francos, en un primer momento, y luego de las *élites* que los acompañaban.

[75] Como señala Sara Elise Phang, este razonamiento se encontraba relacionado con las teorías del determinismo geográfico greco-romano, en el que la temperatura y la geografía establecían las cualidades físicas y mentales de los pueblos. Así, de acuerdo con Heródoto, el clima suave generaba hombres suaves: los asiáticos serían inteligentes pero "afeminados", puesto que se encontraban expuestos a temperaturas muy cálidas, mientras que Italia tenía un clima intermedio (lo suficientemente frío) que moldeaba individuos que eran aptos para el gobierno del mundo. Véase PHANG, *op. cit.*, p. 80.

EL CULTO A LOS MÁRTIRES MACABEOS EN ANTIOQUÍA EN TIEMPOS DE JUAN CRISÓSTOMO

Andrea SIMONASSI LYON
(Universidad de Buenos Aires –
Universidad Argentina de la Empresa)

Introducción

A mediados del siglo IV se desató un conflicto en Antioquía en el cual diferentes grupos cristianos competían entre sí por lograr la preeminencia religiosa en dicha ciudad. Tras el *Cunctos Populus*, fue el cristianismo niceno el que logró dominar la escena no sin ser cuestionado permanentemente por sus contrincantes[1]. Pero no solo otros grupos cristianos o los seguidores de la *religio* grecorromana eran considerados adversarios sino también el judaísmo, que atraía a miembros de la Iglesia a sus fiestas y sinagogas, configurándose como un rival a la hora de establecer una identidad cristiana exclusiva.

[1] En 380, el emperador Teodosio respaldó el cristianismo niceno mediante el edicto *Cunctos populos* (Edicto de Tesalónica), en el que se confirmaba la ortodoxia según la variante nicena. Al año siguiente, convocó el concilio de Constantinopla, en el que se ratificaron las decisiones del concilio de Nicea (325). Es importante señalar que Melecio, representante de la facción nicena de Antioquía, presidió este concilio, aunque falleció durante su desarrollo. Cfr. Christine SHEPARDSON, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, 2014, p. 18.

En este contexto de interacción social, atestiguado por cristianos "judaizantes"[2] –como los llama Crisóstomo–, los líderes eclesiásticos debieron buscar mecanismos que les permitieran configurar una identidad con fronteras bien definidas a fin de que parte de su feligresía dejara de compartir su vida con otros grupos religiosos y se distanciara de sus festividades y lugares de culto. Por sus vínculos con los judíos del Antiguo Testamento y sus celebraciones, los hebreos despertaban el interés de varios de los residentes cristianos de Antioquía que no veían como una contradicción asistir a la festividad de *Rosh Hashana* y luego ir a la iglesia a escuchar al presbítero. La noción de una identidad cerrada, con fronteras claras y delimitadas, existía solo en la mente de autoridades religiosas como Crisóstomo y no entre la gente común, que interactuaba sin distinción con los habitantes de la ciudad, fueran estos cristianos o no[3]. Esta situación era la que los líderes eclesiásticos intentaban cercenar. Para dar cuenta de esto, en el presente trabajo nos centraremos en la apropiación tanto simbólica como material del culto a los mártires macabeos por parte del cristianismo niceno.

Antioquía, al igual que la mayoría de las ciudades del siglo IV, fue testigo del desarrollo, difusión y consolidación del culto a los mártires. El calendario litúrgico fue engrosándose en las primeras décadas del siglo IV, así como la cantidad de iglesias y *martyria* dedicados a ellos. Los mártires macabeos eran singulares por su origen judío y por haber sido ejecutados por su devoción a la Ley mosaica. En función de esto, los Padres de la Iglesia debieron operar sobre la imagen de los macabeos convirtiéndolos de héroes judíos en mártires precristianos. Era necesario

[2] Robert Wilken distingue entre "judaizantes cristianos" y "cristianos judíos". Los primeros son aquellos cristianos que adoptan ciertos aspectos de la Ley mosaica y los segundos son judíos que creen en Jesús pero que siguen observando la Ley. Ahora bien, el autor plantea que esta diferenciación esconde el hecho de que la marca distintiva de ambas categorías es la misma: la observancia de la Ley judía. *In contrast to the Arians or the Gnostics, the distinctive characteristic of Judaizers was not teaching or doctrine, but observance*, Robert WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rethoric and Reality in Late 4th Century*, Oregon, 1983, p. 70. Los judaizantes eran miembros de la Iglesia y, para los hombres como Crisóstomo, constituían elementos disruptivos de la comunidad cristiana que causaban divisiones al interior de la misma. Su mera existencia ponía en cuestionamiento la idea de un "otro" judío errado, obstinado y deicida, como Crisóstomo sostenía.

[3] Andrea SIMONASSI LYON, "El judío espectral como dispositivo pedagógico en el discurso de Juan Crisóstomo", *Anales de Filología Clásica*, 1 (35), 2023, p. 96.

reinterpretar la muerte de los macabeos y, en este sentido, el discurso homilético tuvo el objetivo de mostrar que ellos no habían muerto por su devoción a la Ley sino por Aquel que les había entregado la Ley. Lo interesante del trabajo de Crisóstomo es que muestra a esos personajes como cristianos antes del cristianismo. La apropiación de los macabeos se enmarca en una concepción de la historia en la que se hallan dos tiempos perfectamente delimitados: el de la Ley y, luego de la Venida de Cristo, el de la Fe. El primer pacto se había dado con Moisés, sobre piedra; el nuevo pacto se da a través de Jesucristo, ya no en piedra sino en los corazones de los hombres. Esto demarca, a su vez, dos pueblos: el Israel según la carne –judaísmo– y el Israel espiritual –cristianismo–[4]. Los Padres presentan la Iglesia como el "verdadero Israel" y, en este punto, la religión cristiana se muestra como aquella que ha interpretado correctamente las Escrituras, a diferencia de los judíos que las han malinterpretado. Así, *the contrast is between the newly revealed truth, to be found in the Christian Church, and ancient error, based on misunderstanding, found among Jews*[5]. La operación realizada por Crisóstomo consiste en demostrar que los macabeos se configuran como mártires precristianos, prefigurando a Jesús. No mueren por la Ley en sí, según sus propias palabras, sino por Aquel que les ha otorgado la Ley. De esta manera, los macabeos no solo anticipan a Cristo, sino que se sacrifican por Él, llevando a cabo el más elevado acto de fe.

Es importante destacar que nos centraremos, por ende, en dos planos: la apropiación de la imagen de los macabeos, transformándolos en mártires precristianos (siendo central el discurso homilético central para lograr este objetivo) y la apropiación material, en tanto se erigieron lugares de culto cristianos en honor a ellos.

[4] Para profundizar en este tema ver Andrew LOUTH, "The Christian Church as the New Israel", en Nicholas DE LANGE, Elena NARINSKAYA y Sybil SHERIDAN (eds.), *Elonei Mamre. The Encounter of Judaism and Orthodox Christianity*, Lanham-Boulder-Nueva York-Londres, 2023, pp. 55-63; Marcel SIMON, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, Londres, 1996.
[5] LOUTH, *op. cit.*, p. 58.

El culto a los mártires en el siglo IV

El siglo IV, como adelantamos, fue testigo del desarrollo y auge del culto a los santos. El mismo contenía y, a su vez, transformó elementos y prácticas preexistentes en el mundo Mediterráneo antiguo: la idea de que el martirio no era únicamente la preferencia por una muerte violenta sino el reconocimiento del individuo tras la muerte, las visitas a las tumbas de familiares en el aniversario del nacimiento, la cuestión del traslado a determinado destino con el objetivo de celebrar algún festival, la asistencia a un templo o santuario para consultar un oráculo o llevar adelante la práctica de la *incubatio*, etc.[6]

El culto a los santos se monta sobre estas prácticas conocidas y las transforma. El hecho del martirio se vuelve una acción performativa "yo soy cristiano", asociado a un status de pureza. Esta pureza también se ve reflejada en el cambio de paradigma respecto de los cuerpos. El centro del culto a los mártires es el *martyrium* y el elemento más importante del santuario son las reliquias que contenía[7]:

> *The tombs of the very special dead were exempt from the facts of death. This was not only because the souls of the occupants are in Paradise: the Deep peace of their sleep before the resurrection shows in their bones*[8].

A diferencia de las reglas concernientes a la impureza de los cuerpos, imperantes en el judaísmo y en la cultura grecorromana, el cristianismo en contraposición alega que las reliquias no hacían impuro un lugar sino lo contrario.

En este punto nos parece interesante mencionar el ejemplo del mártir Babilas: patriarca de Antioquía en el siglo III, martirizado durante las persecuciones de Decio en el año 250 y, eventualmente, considerado

---

[6] Wendy MAYER y Bronwen NEIL, *St John Chrysostom. The Cult of the Saints*, Nueva York, 2006, p. 13.
[7] John LEEMANS, "General Introduction", en John LEEMANS, Wendy MAYER, Pauline ALLEN y Boudewijn DEHANDSCHUTTER (eds.), *Let Us Die that We May Live. Greek Homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450)*, Londres-Nueva York, 2003, p. 5.
[8] Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, p. 76.

patrono del cristianismo niceno en dicho rincón del imperio. Inicialmente fue enterrado en el cementerio en las afueras de la ciudad para luego ser trasladado[9]. Este hecho cobra relevancia por ser el primer traslado de reliquias del que se tiene conocimiento[10]. Crisóstomo sostiene en su homilía *De sancto hieromartyre Babyla*[11] que va a abordar un evento que ocurrió luego de la muerte del propio Babilas, cuando su cuerpo estuvo en el suburbio. El lugar que menciona es Dafne –donde además se encuentra la Cueva de Matrona, asociada al culto a los macabeos–, conocido por ser el sitio donde se ubicaba, entre otros, el templo de Apolo, uno de los santuarios más importantes vinculados a la *religio* grecorromana.

A fin de contrarrestar esa influencia de Apolo, a mediados del siglo IV, César Galo había ordenado el traslado de los restos del patriarca Babilas desde su enterramiento original (en el mencionado cementerio en las afueras de la ciudad) a un *martyrium* emplazado en las inmediaciones del templo. Este hecho es de notable importancia, como ya advertimos, porque es el primer traslado de reliquias del que se tiene conocimiento. Cuando Juliano, ya como emperador, visita el templo en uno de sus viajes a la ciudad, es informado de que el dios se encuentra silenciado debido a la presencia de restos mortales en el lugar. Para remediar esta situación y liberar al dios de su mutismo, ordenó remover el cuerpo de Babilas y llevarlo de regreso a su lugar de entierro original:

> Este emperador yendo hacia Dafne, daba problemas a Apolo, rezando, suplicando, estando presente de modo que consultara al oráculo algo acerca de los que están destinados para él. Entonces ¿qué (hizo) el adivino, el gran dios de los griegos? "Los muertos previenen que yo hable. Pero rompan los ataúdes, desentierren los huesos y trasladen los muertos". ¿Qué llegaría a ser más impío que estos mandatos? El demonio introduce leyes

[9] En este punto, Johan Leemans subraya que, desde mediados del siglo IV en adelante, el triunfo y la difusión del culto a los mártires fue promovido por estrategias como la invención de reliquias y su posterior traslado a diversos lugares: John LEEMANS, "Individualization and the Cult of the Martyrs: Examples from Asia Minor in the Fourth Century", en Jörg RÜPKE (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, p. 191.
[10] Leonard RUTGERS, "The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christians: The example of Antioch", en Leonard RUTGERS, Peter VAN DER HORST y Lieve TEUGELS (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Lovaina, Peeters, 1998, p. 301.
[11] (CPG 4347) PG 50, 527-534.

> extranjeras del robo de tumbas y piensa en nuevos métodos de expulsión de los extranjeros. ¿Quién escuchó acerca de cadáveres que son deportados? ¿Quién vio cuerpos sin alma siendo ordenados para emigrar? Como este imponía, arruinando las leyes comunes de la naturaleza desde las bases[12].

Más adelante Crisóstomo contesta al dios griego: "Un cadáver no está contaminado, Apolo..."[13]. De esta manera el traslado hacia Dafne del cuerpo de Babilas implicaba una purificación, una santificación del lugar, hecho reflejado en el silencio del dios. De alguna forma, lo que había logrado Babilas era una victoria del cristianismo sobre la *religio*.

Así se allana el camino para el emplazamiento de reliquias en lugares de adoración y culto en iglesias en el interior de las ciudades[14]. En este sentido, el culto a los mártires significó una importante estrategia en la cristianización del espacio. Dichos lugares se convirtieron en espacios sacros por contener las reliquias, que garantizaban la presencia del mártir en el sitio. Eran la expresión tangible de culto y diversas prácticas devocionales surgieron en torno a ellas: la invocación al mártir *(invocatio*), con la extendida práctica de que podía pedírseles favores, la *incubatio*[15], la

[12] Οὗτος τοίνυν ὁ βασιλεὺς ἀνιὼν εἰς τὴν Δάφνην, συχνῶς ἠνώχλει τὸν Ἀπόλλωνα δεόμενος, ἱκετεύων, ἀντιβολῶν, ὥστε μαντεύσασθαί τι περὶ τῶν μελλόντων αὐτῷ. Τί οὖν ὁ μάντις, ὁ μέγας τῶν Ἑλλήνων θεός; Νεκροί με κωλύουσι φθέγγεσθαι, φησίν· ἀλλὰ ἀνάῤῥηξον τὰς θήκας, ἀνόρυξον τὰ ὀστᾶ, μετάστησον τοὺς νεκρούς. Τί τούτων ἀνοσιώτερον γένοιτ' ἂν τῶν ἐπιταγμάτων; Ξένους ὁ δαίμων τυμβωρυχίας εἰσάγει νόμους, καὶ καινοὺς ξενηλασίας ἐπινοεῖ τρόπους. Τίς ἤκουσε νεκροὺς ἐλαυνομένους ποτέ; τίς εἶδε σώματα ἄψυχα κελευόμενα μετανίστασθαι, καθάπερ οὗτος ἐπέταττε, τοὺς κοινοὺς τῆς φύσεως ἐκ βάθρων ἀνατρέπων νόμους, PG 50, 531. Todas las traducciones son propias, a partir del griego original.

[13] Οὐκ ἔστι σῶμα νεκρὸν μίασμα, Ἄπολλον..., PG 50, 531.

[14] Para el siglo IV, y en el período en que Crisóstomo es presbítero, Antioquía sigue acatando las leyes tradicionales de no enterramiento en la ciudad. Los *martyria* surgen y se erigen en los cementerios locales, fuera del casco urbano. En el Código Teodosiano se reitera, con fecha del 30 de julio de 381 que los cuerpos no deben yacer en el interior de los muros de la ciudad (*C. Th* 9.17.6). Caso contrario será el de Constantinopla. Véase Wendy MAYER, "John Chrysostom", en LEEMANS, MAYER, ALLEN y DEHANDSCHUTTER (eds.), *op. cit.*, pp. 113-114.

[15] La práctica a través de la cual la persona dormía en los santuarios con la intención de tener un sueño acerca del futuro o para curarse de alguna enfermedad.

inhumatio ad sanctos[16], etc.[17] La idea de que la muerte marca el nacimiento del mártir y su transición a la vida eterna se expande y se integra más profundamente en el discurso cristiano relacionado con los mártires. En este contexto, la simbología de las reliquias no representa la muerte en sí, sino la superación misma del acto de la muerte. Peter Brown sostiene que *the martyrs had triumphed over death*[18]:

> *By the late fourth century, unlike other burials the martyr´s relics were not a grim reminder of death (*a memento mori*) but rather a triumphal expresión of death suppression. Whereas the fetid smell of death hung around ordinary bones, those of the martyr exhaled the sweet smell of sanctity*[19].

Antioquía, en particular, cuenta con varios mártires tras el periodo de las persecuciones, entre los que se destacan Ignacio, uno de los primeros obispos de la ciudad (s. II) y el mencionado Babilas, martirizado durante las persecuciones de Trajano a mediados del siglo III[20] y cuyo traslado de reliquias es el primero del que se tiene noticias a mediados del siglo IV. Tal traslado se constituyó como un nuevo instrumento a partir del cual el cristianismo reinterpretaba sacramente –y en ocasiones, podía usurpar– un culto o espacio que se configuraba como competencia, a la vez que fortalecía, a través de esta herramienta, a la comunidad e identidad cristianas. Así, …*religious conflict in Antioch prepared the groundwork for such remarkable sacral innovations and usurpations*[21]. Además, en las primeras décadas del siglo IV, ya es evidente el incremento del calendario litúrgico debido a que no solo se veneraban mártires sino también obispos relevantes y cada uno contaba con su día festivo, que

[16] Ser enterrado en las inmediaciones de la tumba del santo con el fin de que las reliquias del santo protegieran su tumba de presencias demoníacas o, asimismo, que el santo abogara por ellos frente a Dios.
[17] LEEMANS, "General Introduction", pp. 9-12.
[18] BROWN, *op. cit*., p. 75.
[19] MAYER y NEIL, *op. cit*., p. 17.
[20] *Ibid*., p. 20.
[21] Johannes HANN, "The Veneration of the Maccabean Brothers in Fourth Century Antioch: Religious Competition, Martyrdom, and Innovation, en Gabriela SIGNORI (ed.) *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden-Boston, 2012, p. 96.

correspondía en general al *dies natalis*, es decir, el día de la muerte del mártir, que equivalía a su nacimiento como tal[22]:

> *During the fourth century other characters, who became subject of panegyrics, joined the martyr in his role as exemplar: pious virgin, monk, bishop. Thus, it can be said that the hagiobiographical literature on the fourth century created new heroes*[23].

Como resaltamos anteriormente, las homilías sobre mártires no tenían como objetivo dar cuenta de la vida histórica de los protagonistas sino que, más bien, buscaban moldearlos en función de las necesidades del mensaje cristiano, mostrándolos como seres dignos de imitación, a la manera de modelos espirituales. Según hemos observado en la homilía sobre Babilas, el presbítero antioqueno no revela detalles biográficos sobre el patriarca sino que se concentra en un episodio particular con vistas a desprestigiar la *religio* y mostrar la victoria del cristianismo sobre el dios Apolo. De este modo, resalta que el poder del santo perdura a través del tiempo, siendo una figura destacada y un paradigma a seguir. Como señala Claudia Rapp en su estudio sobre la autoridad episcopal, uno de los pilares sobre los que se fundamenta la influencia de un obispo es precisamente una conducta virtuosa, alcanzando un ideal de perfección personal, que denomina "ascético". Al igual que los mártires y santos, el obispo también se constituye como un modelo a imitar, ungido a su vez por el Espíritu Santo (lo que se configura como otra de las bases sobre las que se sustenta el poder episcopal, según esta autora)[24].

Este énfasis en la santidad del protagonista de la homilía no atañe únicamente a aquellos que fueron martirizados. Como hemos comentado, el calendario litúrgico fue incrementándose a lo largo del siglo IV porque ya no solo se veneraba a los mártires propiamente dichos sino también a figuras religiosas relevantes como obispos y monjes. Este es el caso de Melecio, patriarca de Antioquía, quien murió en el año 381,

[22] LEEMANS, "General Introduction", pp. 3-4.
[23] *Ibid*., p. 24.
[24] Claudia RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2005, p. 17.

mientras presidía el segundo concilio ecuménico de Constantinopla. Lo notable es que, aunque no fue un mártir en el sentido estricto, ni murió como tal, Crisóstomo lo presenta de tal manera, empleando un lenguaje muy parecido al que se usa para referirse a aquellos que perdieron la vida por su fe. En su homilía sobre Melecio, *De sancto Meletio Antiocheno*[25], el autor lo describe como un santo, adorado por la ciudad, no solo por aquellos que fueron contemporáneos a él sino también por aquellas generaciones que no llegaron a verlo:

> Y ustedes, que después de tanto tiempo están revoloteando alrededor del cuerpo del santo Melecio como las abejas alrededor del panal, (son) testigos. Pero la causa no era naturalmente amor por él sino una razón del juicio correcto. Por eso no se extinguió con la muerte, ni se desvaneció con el tiempo, sino que creció y se entregan a lo más grande. Y no (fue) solo de ustedes los que lo vieron, sino también de los que no lo vieron. Porque esto es lo más asombroso, que cuantos llegaron a ser más jóvenes que la vida de aquel, ellos mismos también encendieron hacia él un mismo amor[26].

Lo interesante de esta homilía es que ella muestra la rápida expansión del culto a Melecio. El texto es de 386 dado que, al inicio de dicha homilía, Crisóstomo observa: "Pues ya pasamos el quinto año desde que aquel partió hacia Jesús a quien anhelaba, justo como si lo hubieran visto ayer o el día anterior; de este modo, han venido a encontrarlo con ferviente amor hoy"[27]. En solo cinco años ya se encuentra asentada la devoción a Melecio en la ciudad, celebrándose la fiesta anual en su honor

[25] (CPG 4345) PG 50, 515-520.

[26] Καὶ μάρτυρες ὑμεῖς οἱ μετὰ τοσοῦτον χρόνον καθάπερ μέλισσαι κηρίῳ περιιπτάμενοι τῷ σώματι τοῦ μακαρίου Μελετίου· τὸ δὲ αἴτιον οὐ φύσεως ἦν τὸ πρὸς ἐκεῖνον φίλτρον, ἀλλὰ κρίσεως ὀρθῆς λογισμός. Διὰ τοῦτο οὐκ ἐσβέσθη θανάτῳ, οὐκ ἠμαυρώθη χρόνῳ· ἀλλ' αὔξεται, καὶ πρὸς τὸ μεῖζον ἐπιδίδωσιν· οὐχὶ τῶν ἑωρακότων μόνον ὑμῶν αὐτὸν, ἀλλὰ καὶ τῶν οὐκ εἰδότων. Τὸ γὰρ δὴ θαυμαστὸν τοῦτό ἐστιν, ὅτι καὶ ὅσοι νεώτεροι τῆς ἐκείνου ζωῆς γεγόνασι, καὶ οὗτοι αὐτοὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ἐκκαίονται πόθον, PG 50, 520.

[27] Καὶ γὰρ πέμπτον ἔτος ἤδη παρέδραμεν, ἐξ οὗ πρὸς τὸν ποθούμενον ἀπεδήμησεν Ἰησοῦν ἐκεῖνος, καὶ καθάπερ χθὲς καὶ πρώην αὐτὸν ἑωρακότες, οὕτω μετὰ ζέοντος τοῦ φίλτρου πρὸς αὐτὸν ἀπηντήκατε τήμερον, PG 50, 515.

el día 12 de febrero en la iglesia de Babilas, donde estaba enterrado[28]. Por lo demás, la cita hace referencia a la gente revoloteando como abejas en un panal alrededor de la tumba del patriarca, ubicando la lectura de la homilía en la iglesia en honor al obispo/mártir.

En ese texto sobre Babilas, Crisóstomo sostiene que Melecio, a través de su práctica ascética, emula a los mártires, considerándolo como tal y, de esta manera, justifica el empleo de este término, a pesar de que aquel no falleció en tales circunstancias:

> Y por esto continuaba cuidando a los mártires, no solo con magníficos edificios y constantes fiestas, sino del mejor modo de estos. ¿Cuál es esta manera? Copia su vida, emula la valentía, en cada acción, en la medida de sus posibilidades, conserva en sí mismo la imagen de los mártires. ¡Consideren! Aquellos entregaron sus cuerpos al matadero. Él mortificó los componentes de su carne que (están) en la Tierra. Aquellos se mantuvieron firmes contra la llama del fuego, él apagó la llama de la voluntad. Aquellos lucharon contra los dientes de los animales salvajes, pero él sofocó incluso la más salvaje de nuestras pasiones: la ira [29].

El edificio del que habla es la iglesia en honor a Babilas que Melecio había mandado construir. Esta se ubicaba en una llanura en la margen derecha del Orontes, frente a la isla que albergaba el palacio, el hipódromo y la gran iglesia[30], al noreste del campo de entrenamiento militar de Antioquía (*campus martius*), lugar donde se reunía la facción de Melecio durante el reinado del emperador Valente[31]. El sitio era de

---

[28] Chrysostomus BAUR, *John Chrysostom and his Time, Vol. 1. Antioch*, Westminster-Maryland, 1959, p. 147.

[29] Καὶ διὰ τοῦτο διετέλει θεραπεύων τοὺς μάρτυρας, οὐκ οἰκοδομαῖς μόνον λαμπραῖς, οὐδὲ ἑπαλλήλοις ἑορταῖς, ἀλλὰ τῷ βελτίονι τούτων τρόπῳ. Τίς δέ ἐστιν οὗτος; Μιμεῖται τὸν βίον αὐτῶν, ζηλοῖ τὴν ἀνδρείαν, διὰ πάντων κατὰ δύναμιν τὴν εἰκόνα διασώζει τῶν μαρτύρων ἐν ἑαυτῷ· ὅρα γάρ· Ἐπέδωκαν ἐκεῖνοι τὰ σώματα τῇ σφαγῇ· ἐνέκρωσεν οὗτος τὰ μέλη τῆς σαρκὸς τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἔστησαν ἐκεῖνοι πρὸς φλόγα πυρὸς, ἔσβεσεν οὗτος τῆς ἐπιθυμίας τὴν φλόγα· ἐμαχήσαντο πρὸς ὀδόντας θηρίων ἐκεῖνοι, ἀλλὰ καὶ οὗτος τὸ χαλεπώτατον τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, τὴν ὀργὴν ἐκοίμισεν, PG 50, 534.

[30] MAYER y ALLEN, *John Chrysostom*, p. 18.

[31] Wendy MAYER y Pauline ALLEN, *The Churches of Syrian Antioch (300-638 CE)*, Lovaina-París-Walpole, 2012, p. 32.

por sí sugerente, considerando que a partir de 380 la facción de Melecio es la que termina triunfando e imponiéndose en la ciudad. Como resalta Glanville Downey, muy probablemente la iglesia de Babilas estaba destinada a inmortalizar el triunfo del cristianismo niceno de Antioquía, sobre todo si tenemos en cuenta que los restos de Babilas habían vencido, en el imaginario cristiano, al dios griego Apolo en tiempos de Juliano[32].

Según sostiene Daniel Boyarin[33], el martirio debe interpretarse como un fenómeno discursivo cuyo objetivo es generar una identidad colectiva. En la Antigüedad Tardía, a juicio del autor, emerge un nuevo discurso: por un lado, se trata de un discurso ritualizado, performativo, donde se enfatiza la condición de cristiano; por otro, y en relación con lo anterior, en este "morir por Dios" lo que se está evidenciando es la *imitatio Christi*[34]. Ya hemos remarcado la cuestión de la emulación, de cómo se enfatiza que los fieles deben tomar como modelo a los mártires, reproduciendo sus valores. De tal forma, el discurso martirial es una herramienta que utilizan los Padres de la Iglesia para definir un modelo de conducta que, si bien no es aplicable a los cristianos del común, funciona como un ideal. En el contexto específico de Antioquía, como mencionamos, donde existe una interacción religiosa que difumina las barreras identitarias, este discurso se configura como un dispositivo cuyo objetivo será la clara delimitación de lo que es ser cristiano en oposición a otros grupos religiosos. En este sentido, *...the making of martyrdom was at least in part, part and parcel of the process of the making of Judaism and Christianity as distinct entities*[35]. En consonancia con esto, Chris De Wet[36] considera el martirio como un discurso de tipo corpóreo. Haciendo énfasis en cómo los cuerpos pueden erigir identidad, el autor sostiene que el cristianismo se dio a la tarea de redefinir a los mártires macabeos como una parte esencial del relato cristiano para lograr dicha edificación.

---

[32] Glanville DOWNEY, *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961, p. 415.
[33] Daniel BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999.
[34] *Ibid*., pp. 94-95.
[35] *Ibid*., p. 93.
[36] Chris DE WET, "Claiming Corporeal Capital: John Chrysostom Homilies on the Maccabean Martyrs", *Journal of Early Christian History*, 2/1 (2012), 3-21.

Así, la reivindicación de los cuerpos de tales mártires macabeos en el cristianismo tardío representó una labor estratégica fundamental porque conectaba el cristianismo con la autoridad del Antiguo Testamento e implicaba reinterpretar y transformar esas narrativas dentro del discurso cristiano[37].

El culto a los mártires macabeos

La historia de los siete hermanos macabeos que, junto a su madre y el sacerdote Eleazar, fueron martirizados por Antíoco IV por defender la Ley mosaica, confluyó en un culto conmemorado, según Margaret Schatkin[38], por cristianos y judíos[39].

El primero en dedicar una homilía a los macabeos fue Gregorio de Nacianzo. Su *In Machabaeorum Laudem –Oratio 15–*[40], fechada entre los años 362 y 365, constituye la primera homilía dedicada de manera exclusiva a estos personajes, sin hacer de ellos un eslabón dentro del conjunto de figuras del Antiguo Testamento que anticipan el martirio cristiano. Hasta la *oratio* de Gregorio, los macabeos eran una referencia más, entre otras, a figuras del Antiguo Testamento utilizados como *exempla*. Luego de ella, a juicio de Martha Vinson[41], *as the homiletic literature from the last decades from the fourth century attests, they have been singled out from the pack as the sole beneficiaries not only of encomia but of a well-established cult*[42]. En este sentido, la *Oratio* de Gregorio es un punto de giro en la historia de estos mártires. Al igual que lo hará Crisóstomo, aquel se dedica a justificar la veneración de los macabeos, considerándolos mártires precristianos. Entre las razones que justifican el uso de estas figuras por parte de Gregorio, la historiografía destaca que: 1) una vez establecido en Antioquía, Juliano se preparó para la guerra contra los persas e im-

[37] *Ibid*., pp. 4-6.
[38] Margaret SCHATKIN, "The Maccabean Martyrs", *Vigiliae Christianae*, 28/2 (1974), 97-113.
[39] *Ibid*., p. 97. Leonard Rutgers no acuerda con Schatkin y sostiene que no hay evidencia de la existencia de un culto judío a los macabeos en Antioquía (RUTGERS, *op. cit*., p. 298).
[40] PG 35, 912–933.
[41] Martha VINSON, "Gregory Nazianzen´s Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs, *Bizantion*, 64/1 (1994), 166-192.
[42] *Ibid*., p. 176.

plementó una política favorable hacia los judíos, siendo la decisión de reconstruir el Templo de Jerusalén la más relevante. En este contexto, el mismo Juliano habría intentado neutralizar o ganarse el apoyo de la población judía de Persia y 2) la política religiosa de este emperador. Por otro lado, recordemos que la patrística procuró asociar a Juliano con Antíoco IV, y en este marco, los macabeos representaban la figura más pertinente a la que hacer alusión[43].

Hacia fines del siglo IV, Juan Crisóstomo pronuncia tres homilías que tenían como protagonistas a los macabeos. Dos de ellas[44] pertenecen con seguridad a su período antioqueno mientras que la tercera[45] correspondería al primer o segundo año de su patriarcado en Constantinopla ¿Por qué Crisóstomo dedica estas homilías a los mártires en cuestión? Para contestar esta pregunta es necesario que revisemos la situación religiosa imperante en la propia ciudad de Antioquía. Esta[46] poseía una importante comunidad judía que habitaba en un barrio específico de la urbe, el *Kerateion*, que a su vez contaba con una sinagoga. En las afueras de la ciudad, en el suburbio del sur conocido como Dafne, se hallaba una segunda sinagoga, lugar que parte de la tradición consideraba que contenía las reliquias de los mártires macabeos y era llamado Cueva de Matrona[47]. Wendy Mayer resalta la importancia de este lugar:

---

[43] *Ibid*., p. 177.
[44] *De Maccabeis Homiliae* (CPG 4354) PG 50, 617-626.
[45] *De Eleazaro et septem pueris* (CPG 4441) PG 53, 523-530.
[46] En Antioquía, la facción nicena se disgregó en dos grupos representados por Paulino y Melecio, por la cercanía del primero con el obispo de Alejandría, Atanasio. La alternancia de emperadores cristianos con tendencia arriana o nicena y de emperadores como Juliano, con intenciones de revalorizar e imponer el culto a los dioses, fue decisiva a la hora de impulsar las facciones religiosas que representaban sus convicciones. Durante la segunda mitad del siglo IV, había tres patriarcas compitiendo por la supremacía en Antioquía. Cada uno controlaba una iglesia en particular, siendo la más importante y significativa la Gran Iglesia. Esta representaba un papel relevante en la política signada por las luchas entre facciones religiosas por reclamar la autoridad religiosa de la ciudad debido a que ella era el lugar en el cual el servicio religioso era presidido por el patriarca. Las luchas intestinas hicieron que este edificio cambiara de manos más de una vez durante el período analizado. Con la llegada de Teodosio al trono imperial, se definió la ortodoxia de la ciudad por la variante religiosa que lideraba el niceno Melecio. Así, luego de varios exilios sufridos durante reinados anteriores, Melecio fue nombrado patriarca de Antioquía y él y sus seguidores –entre ellos Juan Crisóstomo– recobraron el control de la Gran Iglesia y de diversos lugares asociados al cristianismo. Véase Shepardson, *op. cit*., pp. 18-23.
[47] En sus homilías *Adversus Iudaeos* (CPG 4327), Crisóstomo hace referencia tanto a la sinagoga existente en la ciudad como aquella que se encontraba en Dafne, PG 50, 851-852. Por

…it is probable that the bones of the mother of the Maccabees, if not also her seven sons, were located near the city in the suburb of Daphne. The development of a shrine over the "grave" and of a cult associated with healing was already of some antiquity among the Antiochene Jews, and by the fourth century, regardless of their religious affiliation, when they sought healing, many of the local inhabitants were in the habit of sleeping at the shrine which contained the relics (the Cave of Matrona)[48].

Varios de los denominados "cristianos" eran, a los ojos del presbítero, elementos disruptivos debido a la interacción que tenían con el colectivo judío (siendo caracterizados por él como "judaizantes"). Algunos de ellos preferían cerrar tratos comerciales jurando en la Sinagoga; en caso de enfermedad, acudían a especialistas judíos, a pociones mágicas o amuletos hebreos[49] y, asimismo, podían pasar la noche ya sea en la Cueva de Matrona o en la Sinagoga de Dafne con el objetivo de obtener la cura a través de sueños y visiones (*incubatio*)[50]. Como vemos, Antioquía en el siglo IV se encontraba en una situación única: en ella había un sitio de veneración a mártires judíos –los macabeos– que recibía el fervor y admiración de varios de los cristianos de la ciudad[51].

Diversos autores[52] sostienen que, en algún momento de la segunda mitad del siglo IV, el cristianismo niceno se apropió no solo de ese culto sino también del lugar de devoción de los macabeos, erigiendo allí una Iglesia dedicada a ellos[53]. No se puede determinar en qué momento el

---

otro lado, Malalasm en su *Chronographia*, hace referencia también a la sinagoga del *Kerateion*. *Chronographia*, CSHB 8, p. 207. Ver nota 13.

[48] MAYER y NEIL, *op. cit*., p. 21.

[49] HANN, *op. cit*., pp. 89-90.

[50] En su primera homilía en contra de los judíos, Juan Crisóstomo hace referencia a la práctica de *incubatio* que se llevaba a cabo de la Cueva de Matrona: Καὶ γὰρ πολλοὺς ἤκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ –"Escuché que muchos de los fieles suben allí (la Cueva de Matrona) y duermen en el lugar"–, PG 59, 851-852.

[51] HANN, *op. cit*. p. 85.

[52] DOWNEY, *op. cit*.; HANN, *op. cit*.; MAYER y NEIL, *op. cit*.; SCHATKIN, *op. cit*.; WILKEN, *op. cit*.

[53] La discusión versa en torno a cuál es el lugar efectivo de culto a los macabeos en la ciudad. Schatkin considera que la sinagoga del *Kerateion* era donde se encontraban los restos de los macabeos, que fue apropiada por los cristianos, quienes en su lugar erigieron una Iglesia. La autora sostiene que, para fines del siglo IV, las reliquias de los macabeos estaban en posesión de los cristianos (SCHATKIN, *op. cit*., p. 104). Por otro lado, Vinson argumenta que no es

control del santuario pasó de manos de los judíos a los cristianos. Hann sostiene que una fecha probable de apropiación y cristianización del lugar podría ser el final del reinado de Juliano[54]. Así el autor subraya:

> *…the local Christian Church appropriates the site in unknown circumstances sometime after 350 C.E., at the latest shortly before 400 C.E., and transforms this popular site of pilgrimage into a basílica at approximately the same time*[55].

El cristianismo niceno, entonces, edificó un culto a los macabeos a lo largo de la segunda mitad del siglo IV y este tenía como objetivo diferenciarlo del culto más antiguo, vinculado al judaísmo. Si bien era importante cristianizar a estos mártires que habían sido ejecutados antes de la Venida, ¿cómo explican los Padres que los macabeos son efectivamente cristianos y que fueron martirizados por ello cuando el hecho es

---

la sinagoga del *Kerateion* el lugar de veneración de los mártires sino el sepulcro de Dafne (la Cueva de Matrona), convertido en *martyrium* con el nombre de Santa Asmunit (VINSON, *op. cit*., p. 179-182). Rutgers subraya que el argumento de la erección de una sinagoga sobre la tumba de los mártires va en contra de todo lo que se sabe acerca de las prácticas judías en el área: *Among the dozens of synagogues that have been excavated in Israel and in the Diaspora, there does not exist a single one that was built directly over a grave. This is hardly surprising in light of what we know about Jewish concerns regarding ritual purity as well as ancient Jewish burial customs in general* (RUTGERS, *op. cit*., p. 299). En 565, Juan Malalas cita el martirio de los macabeos y la localización del sepulcro de los mismos en su *Chronographia*. Ubica tal martirio en Antioquía, a donde Antíoco habría trasladado a Eleazar, los siete hermanos y la madre a la vez que observa que el santuario estaría ubicado en la sinagoga del *Kerateion*: Καὶ τελευτᾷ ὁ αὐτὸς Ἀντίοχος, καὶ ἐβασίλευσεν ὁ αὐτοῦ υἱὸς Ἀντίοχος ὁ Γλαυκὸς ὁ λεγόμενος Ἱέραξ ἔτη δύο. Καὶ μετ΄αὐτὸν ἐβασίλευσεν ὁ Δημητριανὸς ὁ Σελεύκου ἔτη η΄. Καὶ ἐλθὼν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ Ἰούδας τις ὀνόματι, Ἰουδαῖος τῷ ἔθνει, ἐδυσώπησε Δημητριανὸν τὸν βασιλέα παρακαλέσας αὐτόν, καὶ παρέσχεν αὐτῷ τὸ ἱερὸν καὶ τὰ λείψανα τῶν Μακκαβαίων. καὶ ἔθαψαν αὐτὰ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ ἐν τῷ λεγομένῳ Κερατέῳ· ἦν γὰρ συναγωγὴ ἐκεῖ τῶν Ἰουδαίων· πρὸ μικροῦ γὰρ τῆς πόλεως Ἀντιοχείας ἐτιμωρήσατο αὐτοὺς Ἀντίοχος ἐν τῷ ἀεὶ κλαίοντι ὄρει κατέναντι τοῦ Κασίου Διός (“Antíoco murió y su hijo Antíoco Glauco, conocido como Hierax, reinó por dos años. Luego de él, Demetriano, hijo de Seleuco, reinó por ocho años. Un hombre llamado Judas, un judío de raza, vino a Antioquía la Grande y rogó y suplicó al emperador Demetriano, y el emperador le entregó el templo y los restos de los Macabeos. Él los enterró en Antioquía la Grande en el lugar conocido como Kerateion, poque allí había una sinagoga de los judíos. Antíoco los había ejecutado justo afuera de la ciudad de Antioquía, en el monte que siempre llora, opuesto al Casio Zeus”), CSHB, 8, p. 207. Cabe destacar que varios autores, entre ellos Hann, descreen de la veracidad del relato de Malalas por ser una fuente posterior a los hechos.

[54] HANN, *op. cit*., p. 101.

[55] *Ibid*., p. 86.

precristiano? Sostienen que los macabeos no mueren por la Ley sino por quien les ha dado la Ley, es decir, Cristo. Los macabeos, entonces, prefiguran a Cristo y mueren por él, convirtiéndose en mártires precristianos, merecedores de adoración y devoción, configurándose como modelos de virtud y comportamiento cristiano dignos de ser imitados[56]. Así, Robin Young[57] remarca:

> ...*John Chrysostom and Augustine also preached sermons on the group, now viewed as anticipatorily Christian martyrs, and expanded their exploits, interpreting them more thoroughly in a Christian vein, certainly still as Jewish but as pre-Christian predecessors of Christian valor*[58].

De tal manera, se intenta colocar a los mártires en la línea de la historia cristiana, prefigurando, anticipando a Cristo pero enfatizando que son mártires porque mueren por él. Se reinterpreta su muerte desde el púlpito y discurso cristianos: ellos no mueren por la Ley sino por Cristo, el que se las ha otorgado. Crisóstomo enfatiza esto en su homilía *De Eleazaro et septem pueris*:

> E intentaré demostrar que también recibieron sus heridas por Cristo ¿Por qué causa murieron? "Por la ley", dice "y porque los edictos están en la ley". Ciertamente mostrará Cristo, el que ha dado aquella ley, ¿no (es) claro que, padeciendo por la ley, mostraron toda aquella resistencia (a las torturas) por el legislador?[59]

El hecho de que Crisóstomo tenga que justificar por qué se venera a estos mártires precristianos da cuenta que el culto a los macabeos no

[56] Daniel JOSLYN-SIEMIATKOSKI, "Late Antique Bishops and Memories of the Maccabean Martyrs", en *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, Nueva York, 2009, p. 31.
[57] Robin D. YOUNG, "The Anonymous Me ̄mra ̄ on the Maccabees. Jewish Pseudepigraphon or Late Antique Festal Poem?", en Aaron M. BUTTS y Simcha GROSS (eds.), *Jewish and Syriac Christians. Intersections across the First Millennium*, Tübingen, 2020, pp. 321-335.
[58] YOUNG, *op. cit*., p. 323.
[59] ὅτι δὲ καὶ ὑπὲρ Χριστοῦ τὰ τραύματα ἔλαβον, τοῦτο ἤδη δεῖξαι πειράσομαι. Τίνος γὰρ ἕνεκεν ἔπαθον, εἰπέ μοι; Τοῦ νόμου, φησὶν, ἕνεκεν, καὶ τῶν ἐν τῷ νόμῳ κειμένων γραμμάτων. Ἂν τοίνυν φανῇ Χριστὸς ὁ τὸν νόμον ἐκεῖνον δεδωκὼς, οὐκ εὔδηλον ὅτι ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες, ὑπὲρ τοῦ νομοθέτου τὴν καρτερίαν ἐπεδείξαντο πᾶσαν ἐκείνην, PG 63, 526-527.

estaba tan asentado en Constantinopla como sí lo estaba en Antioquía. Como sostiene Chris de Wet: *during Chrysostom´s ministry at Antioch, the feast and the cult of the Maccabees was not only well-established, but firmly claimed by the christian populace*[60].

Crisóstomo no menciona explícitamente el origen judío de los macabeos en ninguna de sus homilías, un hecho que su audiencia conocía ampliamente. En efecto, critica la Cueva de Matrona en sus homilías *Adversus Iudaeos*[61], pero no hace referencia directa a los mártires. Su ataque a Matrona no se dirige contra ellos, que le sirven para cristianizar el culto, sino contra los judíos y los judaizantes. Los lugares vinculados a los judíos, así como el sitio donde se cree que yacen los cuerpos de los macabeos, son objeto de severas críticas por parte del presbítero en varias de sus homilías. Crisóstomo subraya el carácter demoníaco de estos lugares, ya que, en su predicación, pretende condenar a aquellos que atraen a parte de su feligresía y desdibujan las barreras identitarias que busca establecer. No se trata únicamente de una crítica a los judíos, sino también a los espacios asociados a ellos; su objeción no recae en la Ley misma, sino en el apego a ella tras la Venida. En este sentido, se opone vehementemente al lugar donde se supone se encuentran los cuerpos de los mártires pues no solo busca cristianizar a los macabeos, sino también todo lo que pueda estar relacionado con ellos. El ataque a Matrona, en particular, se justifica por su vinculación con los hebreos, a quienes Crisóstomo considera seguidores del demonio.

> Debes aplicar el mismo argumento para la sinagoga. Aunque no haya un ídolo allí, los demonios habitan el lugar. Y digo esto no solo de la sinagoga aquí en la ciudad, sino también de la de Dafne; porque en Dafne tienes un lugar de perdición más perverso al que llaman Matrona. Escuché que muchos de los fieles suben allí y duermen en el lugar[62].

[60] DE WET, *op. cit*., p. 6.

[61] *Adversus Iudaeos orationes* (CPG 4327) PG 48, 843-942.

[62] Τὸ αὐτὸ τοίνυν καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λογιστέον. Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἴδωλον ἔστηκεν ἐκ εἶ, ἀλλὰ δαίμονες οἰκοῦσι τὸν τόπον. Καὶ τοῦτο οὐ περὶ τῆς ἐνταῦθα λέγω συναγωγῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν Δάφνῃ· πονηρότερον γὰρ ἐκεῖ τὸ βάραθρον, ὃ δὴ καλοῦσι Ματρώνης. Καὶ γὰρ πολλοὺς ἤκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ, PG 59, 851-852.

El culto a los macabeos que el cristianismo empieza a erigir en dicha ciudad a mediados del IV asimismo cambia la fecha original de su aniversario en diciembre (cercano a la festividad judía de *Hannukah*) y coloca en el calendario litúrgico el festival dedicado a ellos el día 1 de agosto[63]:

> *The Jewish and Christian cults of the Maccabean martyrs seem to have coexisted alongside one another in mutual solidarity against paganism from the reign of Julian to the accession of Theodosius I when, beginning in Antioch, vigorous efforts were made to separate the two. It is to this period that one should assign the construction of the basílica in the Kerateion as well as the shifting of the feast day from December to August 1*[64].

Ahora bien, aunque podía haber veneración individual durante el año, el momento más importante del culto al mártir era el día de su nacimiento como tal, cuando se llevaba adelante ἡ πανήγυρις (la festividad) en su honor. En el caso de los macabeos sabemos, como ya hemos mencionado, esto ocurría el 1 de agosto y la celebración duraba dos días. En la segunda homilía sobre los macabeos pronunciada en Antioquía, Crisóstomo enfatiza:

> Emprenderemos ahora las alabanzas con buen coraje y lo que precisamente hicimos ayer, si (les) parece, pase esto ahora también. Y pues ayer tomando a la madre solamente gastamos todo el sermón con ella. Hicimos esto no queriendo separarla del grupo de los niños sino para hacer más segura nuestra riqueza. Hagamos esto ahora también. Separando a uno de los niños y digamos pequeñas cosas sobre él. Pues (tengo) miedo que entonces como siete ríos, las alabanzas de los siete mártires juntándose en conjunto inundaran nuestro sermón. Sin embargo, no tomemos más que uno de

[63] El testimonio más antiguo de la fiesta cristiana de los Macabeos proviene del martirologio siríaco de William Wright, que establece la celebración de dicha festividad el 1 de agosto. Cfr. Raphaëlle ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées: de l´histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden-Boston, 2007, p. 107.

[64] VINSON, *op. cit*., p. 188. Es de mencionar que Agustín habla de la iglesia de los macabeos en su Sermo 300.6, PL 38, 1379.

> los jovencitos, no separándolo del grupo de los hermanos, sino haciendo nuestra carga ligera (…) Y ciertamente la madre vendrá hacia nosotros…[65].

En su primera homilía, Crisóstomo se enfoca en la figura de la madre, destacando sus virtudes y su valentía, y exhorta a su audiencia a emular su ejemplo. En la segunda, se centra en el más joven de los macabeos. Ambos personajes son ensalzados como modelos a seguir por parte de su congregación. Por otro lado, en su homilía *De ss. Martyribus*[66] sostiene "ayer (fue) un día de mártires, pero también hoy (es) un día de mártires"[67], confirmando que la festividad duraba dos días. En dicha homilía Crisóstomo brinda algo más de información acerca del festejo. Así, señala que el día anterior, 1 de agosto, el culto se celebró dentro de la ciudad:

> Y así como todo el campo se entregó a la ciudad para unirse a la fiesta de los Macabeos, ahora era necesario (que) toda la ciudad caminara hacia aquellos mientras la fiesta de los mártires se celebre allí[68].

El lugar donde se celebraba el festival de los macabeos dentro de la ciudad era la iglesia ubicada en el *Kerateion*, que mencionamos anteriormente. Esta iglesia (en el barrio judío de la ciudad) fue un medio a través del cual el cristianismo niceno intentó atraer y establecer el culto cristiano de los macabeos a fin de evitar que sus feligreses siguieran visitando la Cueva de Matrona[69]. Asimismo, sabemos por esta homilía que, el

---

[65] Ἀψώμεθα δὴ τῶν ἐγκωμίων θαῤῥοῦντες, καὶ ὅπερ χθὲς ἐποιήσαμεν, τοῦτο εἰ δοκεῖ γενέσθω καὶ νῦν· καὶ γὰρ χθὲς τὴν μητέρα ἀπολαβόντες μόνην εἰς αὐτὴν τὸν λόγον ἀνηλώσαμεν· ἐποιοῦμεν δὲ τοῦτο οὐκ ἀποσχίσαι βουλόμενοι τοῦ χοροῦ τῶν παίδων αὐτὴν, ἀλλ΄ ἀσφαλέστερον ἡμῖν κατασκευάσαι τὸν πλοῦτον· τοῦτο δὴ καὶ νῦν ποιήσωμεν· ἕνα τῶν παίδων ἀποσπάσαντες, εἰς αὐτὸν ὁλίγα εἴπωμεν· δέος γὰρ μὴ ποτε καθάπερ ἑπτὰ ποταμοὶ, οἱ τῶν ἑπτὰ μαρτύρων ἔπαινοι συνελθόντες ἀθρόον τὸν λόγον ἡμῖν ἐπικλύσωσιν. Οὐκοῦν ἕνα τῶν νεανίσκων ἀπολάβωμεν, οὐδὲ τοῦτον ἀποσχίζοντες τοῦ χοροῦ τῶν ἀδελφῶν, ἀλλὰ κοῦφον ἡμῖν ποιοῦντες τὸ φορτίον· (…) Πάντως δὲ ἐπεισελεύσεται ἡμῖν ἡ μήτηρ, PG. 50, 623.

[66] *De ss. Martyribus* (CPG 4357) PG 50, 645-654.

[67] Χθές μαρτύρων ἡμέρα, ἀλλὰ καὶ σήμερον μαρτύρων ἡμέρα, PG 50, 645.

[68] Καὶ καθάπερ τῆς ἑορτῆς τῶν Μακκαβαίων ἐπιτελουμένης, πᾶσα ἡ χώρα εἰς τὴν πόλιν ἐξεχύθη· οὕτω τῆς ἑορτῆς τῶν ἐκεῖ μαρτύρων ἀγομένης, νῦν τὴν πόλιν ἅπασαν πρὸς ἐκείνους μεταστῆναι ἐχρῆν, PG 50, 647.

[69] MAYER y ALLEN, *John Chrysostom*, p. 18.

segundo día, el festejo se trasladó a la zona rural, donde encontramos la mayoría de los *martyria*. Como sostiene Leonard Rutgers, *...the Christian cult of the saints was believed to be an instrument that could serve to stamp out all pervasive influence of Jews in this particular area*[70].

La expansión del culto a los santos durante el siglo IV, constatado en la emergencia de *martyria* en los cementerios, en la construcción de iglesias dedicadas a ellos, en la multiplicación de la literatura hagiográfica acompañando retóricamente este proceso, conllevó a que el presbítero de Antioquía se embarcara en la edificación y sostenimiento del culto cristiano a los macabeos que ya había comenzado hacia mediados de siglo. Con el fin de resignificar a esos personajes como mártires precristianos, se intenta echar por tierra una situación de interacción social en Antioquía que atentaba contra la identidad cristiana que Crisóstomo buscaba construir. No era de buen cristiano –desde la óptica de la ortodoxia nicena– asistir a lugares vinculados a los judíos, participar de sus festividades y compartir con ellos. Como asegura Vinson, *…the cult of the Maccabees was a potent and highly visible symbol of the Jewish presence in Antioch…*[71] y era necesario operar sobre este culto a fin de reformular la imagen de los macabeos, encauzándolos en la línea de la historia cristiana como mártires que anteceden al cristianismo. Esta operación se llevó a cabo en dos planos: el plano retórico, desde el púlpito, resignificando a los macabeos como mártires precristianos, y el plano material, a partir de la apropiación de espacios de culto preexistentes o la edificación de nuevos lugares de adoración signados por la visión nicena.

Conclusión

El culto a los santos y mártires fue un poderoso medio evangelizador, tanto de fieles como de espacios. El contexto de interacción religiosa imperante en Antioquía a partir del cual encontramos cristianos fraternizando, compartiendo y asistiendo a lugares y festividades judías era intolerable para los hombres de Iglesia como Crisóstomo, que intentaban

[70] RUTGERS, *op. cit.*, p. 303.
[71] VINSON, *op. cit.*, pp. 186-187.

conformar un tipo de identidad excluyente y exclusiva. Para resolver este problema, es decir, la existencia de estos cristianos judaizantes que ponían en jaque el objetivo del presbítero, se dio una doble operación: por un lado, una apropiación retórica del culto a los mártires macabeos a fin de colocarlos en la línea de la historia cristiana, convirtiéndolos en mártires precristianos. De esta manera, se enfatiza que ellos no habían muerto por la Ley sino por Aquel que se las había brindado, convirtiéndolos en mártires que prefiguraban a Cristo y morían por Él y su fe (resignificando su figura a fin de despojarlos de su origen judío). Por otro lado, se lleva a cabo una apropiación material del culto y los espacios asociados a ellos. Así, se erigieron lugares de devoción a fin de que compitieran con el sitio que vinculaba a esos personajes con la tradición judía de la ciudad: la Cueva de Matrona. En consonancia con esto, es altamente probable que los cristianos hayan ocupado una sinagoga de la mencionada urbe a fin de convertirla en una iglesia en conmemoración de los macabeos. Estos fueron utilizados, entonces, como dispositivos para inculcar valores y comportamientos –considerados correctos por la ortodoxia nicena– en la feligresía. Además, ellos gozaban de tal prestigio entre los cristianos de la ciudad que, para mediados del siglo IV, la Iglesia desarrolló su apropiación simbólica a fin de evitar que los fieles asistieran a un espacio asociado a los judíos y al culto más antiguo tributado a los macabeos, como era la Cueva de Matrona.

Entendidos tradicionalmente como meras "vidas de santos", los textos hagiográficos han conocido en los últimos tiempos un abordaje crítico, demostrando su validez como recursos útiles para la investigación histórica. El análisis de esas narraciones permite desentrañar temas que van desde las estructuras de poder, las creencias colectivas, la vida cotidiana, los problemas comunes, la identidad cívica y hasta las dinámicas de género. Espejo multifacético de la sociedad que la produce y la consume, la hagiografía refleja las preocupaciones, deseos y modalidades propias de cada época. En todo relato hagiográfico se puede advertir una reflexión sobre el momento en que se produjo tal relato, a la vez que sobre el tiempo en que vivió la figura sagrada retratada en él (en caso de que estas temporalidades no fueran coincidentes). En esos testimonios, sus respectivos autores fueron capaces de exponer y canalizar circunstancias y realidades históricas de variadas características. De todo ello da cuenta este libro, evidenciando la necesidad de no menospreciar ningún recurso a la hora de retratar las comunidades del pasado.

ISBN 978-987-4934-37-6

IMHICIHU
CONICET